MIEDO

«Brillante»
SIMON SCHAMA

«Extraordinario»
AI WEIWEI

Una historia alternativa del mundo

ROBERT PECKHAM

PAIDÓS

Índice

Portada
Sinopsis
Portadilla
Dedicatoria
Cita
PREFACIO
Prólogo. ¿Es miedo lo que sentimos?
1. La gran pestilencia
2. Una nueva era del miedo
3. El teatro del poder
4. Colonizando el pánico
5. El despotismo de la libertad
6. La matriz de los esclavos
7. Perdidos en la multitud
8. Diabolus ex machina
9. Quiebra
10. Horror en las trincheras
11. Campos de exterminio y dictadores
12. Un certamen de pesadillas
13. Desmantelamiento y desintegración
14. Guerra contra el terror
15. Ecopánico
EPÍLOGO. La pandemia y el imperio del miedo

AGRADECIMIENTOS
Láminas
Notas
Créditos

Gracias por adquirir este eBook

Visita Planetadelibros.com y descubre una nueva forma de disfrutar de la lectura

¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!

Primeros capítulos
Fragmentos de próximas publicaciones
Clubs de lectura con los autores
Concursos, sorteos y promociones
Participa en presentaciones de libros

PlanetadeLibros

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:

Explora **Descubre** **Comparte**

Sinopsis

Se dice que después del 11-S, la crisis financiera del 2008 y la pandemia de la COVID-19, somos una sociedad más temerosa que nunca. El miedo —y el pánico que este genera— ha sido la fuerza motriz de la historia del mundo: miedo a Dios, al hambre, a la guerra, a las enfermedades, a la pobreza, a otras personas… Robert Peckham afirma que, aunque el miedo se ha utilizado como una herramienta coercitiva del poder, también ha sido un catalizador para el cambio social.

Desde la peste negra del siglo XIV, pasando por la Revolución francesa, la caída de los mercados modernos y la paranoia de la Guerra Fría hasta la pandemia del sida, y presentando la cultura digital, que acentúa los miedos del siglo xxi, el autor expone qué significó esta emoción en el pasado y cómo podemos entenderla mejor para enfrentarnos al futuro.

A través de los relatos de las personas y de los momentos que han dado forma a la historia, *Miedo* revela cómo el temor nos ha hecho quienes somos y demuestra que, aunque pueda ser usado injustamente por el poder, también puede desafiarlo.

MIEDO

Una historia alternativa al mundo

Robert Peckham

Traducción de Pablo Hermida Lazcano

PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

Para Alexander

¿Puede haber esperanza allí donde hay miedo?

CERVANTES, *Don Quijote* (1605)

Por fin vivimos sin miedo.

AI QING, «Greeting an Intoxicating Spring» (1979)

PREFACIO

Comencé a escribir este libro en Hong Kong mientras Pekín reprimía la libertad en nombre de la seguridad. Los meses de gases lacrimógenos, balas de goma y cañones de agua no lograron aplastar la disidencia, pero una pandemia resultó ser el arma antiprotesta definitiva, que la jefa ejecutiva de la ciudad, Carrie Lam, desplegó de un modo implacable para sofocar la oposición. Cuando renuncié a mi cátedra en la Universidad de Hong Kong en el verano de 2021, mis amigos estaban siendo acosados por las autoridades, se estaban cerrando las agencias de noticias y estaban encarcelando a los líderes de la oposición. El miedo acechaba una ciudad que pocos años antes rebosaba optimismo. [1]

En el apogeo de las protestas de 2019, proliferaron por Hong Kong los grafitis en pro de la democracia, con las pasarelas peatonales y los pasos subterráneos cubiertos de pósteres, coloridas notas adhesivas y llamativas imágenes de arte pop. Uno de los mensajes que más me conmovió fue «Libertad del miedo»; estaba pintarrajeado en el panel de cristal de una marquesina de autobús próxima a la Universidad Politécnica de Hong Kong, donde los policías antidisturbios habían sitiado a los estudiantes, haciendo añicos cualquier ilusión de inmunidad académica. En medio de la violencia, ahí estaba el credo de 1941 de Franklin Delano Roosevelt, incorporado más tarde al preámbulo de la Declaración Universal de los

Derechos Humanos de Naciones Unidas, resucitado por un manifestante anónimo setenta y ocho años después.

Libertad del miedo es también el título de un cuadro del artista estadounidense Norman Rockwell, publicado en el *Saturday Evening Post* en 1943 para ilustrar la doctrina de Roosevelt de las cuatro «libertades humanas esenciales»: libertad de expresión, libertad de culto, libertad de desear una vida mejor y libertad de vivir sin miedo. En la imagen aparecen dos niños dormidos en la cama, mientras su solícita madre se inclina para arroparlos y su padre los observa, gafas y periódico doblado en mano. Es una pintoresca escena de felicidad doméstica, exceptuando que el padre está claramente pensativo, las sombras se ciernen sobre el grupo y yace en el suelo una muñeca siniestramente descartada. Podemos descifrar el titular de periódico: «Los bombardeos matan» y «Golpea el terror».

La pintura de Rockwell se imprimió con un ensayo del poeta y novelista galardonado con el Premio Pulitzer Stephen Vincent Benét. «Desde el comienzo de nuestra nación —escribió Benét—, los hombres y las mujeres han venido aquí en busca de esa libertad: libertad para vivir sin el temor que mora en el corazón de toda ley injusta, de todo ejercicio tiránico del poder de un hombre sobre otro.» [2] Aunque la imagen reafirma los valores encarnados en la familia nuclear, constituye asimismo una llamada a la acción, un recordatorio a los ciudadanos estadounidenses de que la violencia arruinará su pacífica forma de vida, a menos que den un paso al frente para defenderla. [3]

¿Cuándo, cómo y por qué llegó el miedo a encadenarse a la tiranía y a invocarse en oposición a la libertad, incluso mientras se emplea en respaldo de esta misma causa? La respuesta a estas preguntas implica el abordaje de la larga historia de la explotación del miedo como un instrumento de poder y un medio tanto de afirmación como de cuestionamiento de la autoridad.

Está asimismo la cuestión de cómo caracterizamos el «poder», una palabra notoriamente delicada de precisar porque está por todas partes y es

siempre cambiante; como el agua, podría haber dicho Bruce Lee. Podríamos definirlo como la habilidad o capacidad de actuar, como la autoridad legal y política, como el control o la influencia que uno ejerce sobre otros, como una fortaleza mental o moral y, por supuesto, está el poder de la fuerza física.[4] En este libro se examinan muchos aspectos de estas nociones distintas pero solapadas, ya sea en relación con las instituciones religiosas, ya con respecto al Estado, las máquinas o las ideas. El miedo se convierte en una lente para la reconsideración de la naturaleza y el funcionamiento del poder, del mismo modo que el estudio del poder nos brinda nuevas perspectivas sobre el miedo.

El argumento que yo defiendo es que muchos de nuestros supuestos acerca de la relación entre el miedo, el poder y la libertad son simplistas e incluso totalmente erróneos. El miedo no siempre es un enemigo de la libertad, sino que también puede ser su corolario, una faceta integrante del empoderamiento. El miedo posee un potencial generativo, incluso cuando aparece como una invocación desesperada en una marquesina de autobús. Puede aprovecharse para transformar el mundo creando nuevas posibilidades, incluso mientras excluye otras.

En los capítulos siguientes, consideraremos las clases de miedo asociadas con diferentes fenómenos históricos: desastres naturales, pandemias, revoluciones, tecnologías, quiebras financieras, guerras y dictaduras. El libro abarca desde la Europa anterior a la Reforma hasta el ecopánico actual, y muestra cómo el miedo en un ámbito puede extenderse a otro, en la medida en que no cesa de redistribuirse a través de los sistemas políticos, sociales y tecnológicos. Este «miedo líquido» elude el confinamiento, una prueba de una propiedad fugitiva que comparte con la libertad.[5]

Ahora bien, el libro es algo más que una compilación de grandes éxitos de temores históricos. Estoy interesado en lo que el miedo ha significado para los individuos y las sociedades en el pasado, así como en la manera en

que los acontecimientos han modelado nuestro pensamiento acerca del miedo y sus usos. En un nivel más práctico, sostendré que una conciencia histórica de cómo el miedo se ha reclutado al servicio del poder puede ayudarnos a evitar ser explotados por él en el futuro. Por recurrir al viejo y manido adagio, no se trata de que aquellos que olvidan el pasado estén condenados a repetirlo; antes bien, la historia puede ser un potente antídoto contra las falacias del miedo.

Por descontado, la historia también puede ser un foco del miedo, y no solo en las autocracias. En las sociedades democráticas del mundo entero, este se ha tornado central en los airados debates sobre la raza, el género, la sexualidad, la clase y la cultura. El miedo es intrínseco a esta política polarizada en la que la historia se concibe en términos morales, ora como un medio de ensalzar valores tradicionales, ora como base para un ajuste de cuentas público con las injusticias no expiadas. Ambos puntos de vista impiden cualquier posibilidad de reconciliación o cambio real: en el primer caso, se nos ofrece un listado nostálgico de triunfos, transformaciones y libertades progresivas; en el segundo, un implacable recitado de fechorías. ¿Sorprende acaso que la esperanza parezca frágil cuando queda aprisionada entre un pasado disputado y un futuro imposible?

¿Y qué decir del miedo en la historia? Las dinastías ascienden y caen; las religiones se crean, se reforman y se descomponen; nacen los Estados modernos; se obtienen beneficios y los mercados implosionan; el mundo se hace y se deshace; y todo ello, en parte, debido al miedo y a su vástago, el pánico. Sin embargo, si buscamos *miedo* en el índice de la mayoría de los libros de historia, resulta dudoso que lo encontremos. Al igual que el ruido de fondo de una película, forma parte del ambiente. Algo que sucede de modo incidental, la inaudible banda sonora de la vida real.

Dada su omnipresencia actual, parece desconcertante que con frecuencia se reste importancia al miedo en el pasado, relegándolo a la categoría de atracción secundaria de los grandes acontecimientos, quizá porque resulta

difícil de discernir, por estar demasiado difuso a través de la vida como para identificarlo como un objeto en sí mismo. Como escribe la poeta Louise Glück: «el pánico es sinónimo del ser»; simplemente *es*.[6] Es la presencia eterna a la par que escurridiza del miedo la que lo vuelve tan espinoso, pero también tan difícil de resistir. ¿Cómo evitar los efectos de una emoción que jamás podemos captar por completo?

Entretanto, cuando los historiadores examinan el pasado, tienden a proyectar temores modernos sobre los tiempos precedentes. El gran historiador neerlandés Johan Huizinga, cuando escribía poco después de la Primera Guerra Mundial, veía el miedo como una característica de la Edad Media tardía. «Tan violenta y variopinta era la vida —decía— que tenía el olor mezclado de la sangre y de las rosas.» Estas palabras probablemente nos dicen tanto sobre el miedo que pendía sobre la Europa asolada por la guerra en 1919 como sobre los siglos XIV y XV.[7]

Asimismo, cuando el médico alemán Justus Hecker hacía hincapié en el terror de la peste del siglo XIV en su libro *Der schwarze Tod* [La muerte negra], publicado en 1832, tenía como telón de fondo una devastadora pandemia de cólera que estaba arrasando Europa. Mientras morían por millares, se impusieron medidas draconianas de cuarentena y estallaron disturbios civiles, al tiempo que circulaban los rumores de que los médicos, en connivencia con los funcionarios gubernamentales, estaban exterminando deliberadamente a los pobres. En palabras de Hecker: «la voz de la naturaleza era silenciada por el miedo y el horror».[8]

Si bien los recientes acontecimientos mundiales han conferido urgencia a la escritura de este libro, su génesis se remonta décadas atrás, hasta mis tiempos de estudiante, cuando recorrí Pakistán con la mochila a cuestas a finales de los años ochenta del pasado siglo. Para ser precisos, era el 22 de enero de 1988 y había viajado en autostop desde Peshawar, cruzando la frontera de Afganistán, junto con miles de dolientes pastunes, para asistir al funeral de Abdul Ghaffar Khan, popularmente conocido como Bacha Khan.

Junto con Gandhi, Nehru y Jinnah (los arquitectos de la India y el Pakistán modernos), Khan, un pacifista, había sido una figura prominente en la lucha anticolonial por la independencia india. Sin embargo, al haberse opuesto a la partición de la India y haber rechazado la incorporación a Pakistán de la provincia de la Frontera del Noroeste en 1947, había sido marginado y, durante algún tiempo, encarcelado y puesto bajo arresto domiciliario en Peshawar. Su último deseo fue ser enterrado en los terrenos de su casa en Jalalabad, donde había vivido en un exilio autoimpuesto durante los años sesenta y setenta.

Partimos al alba y atravesamos el paso Jáiber hasta Jalalabad, pasando los puntos de control soviéticos, los tanques y los lanzamisiles montados en camiones. La guerra afgano-soviética continuaba, pero ambos bandos, soviéticos y muyahidines (guerrilleros antisoviéticos islamistas respaldados en aquella época por Estados Unidos), habían declarado un alto el fuego para el entierro de Bacha Khan.

Cuando llegamos a la ciudad, aparcamos junto a una fila de autobuses destartalados en un solar abarrotado a cinco minutos a pie del complejo familiar de los Khan. Para entonces, millares de dolientes habían confluido en el modesto conjunto de edificios, entre ellos el presidente afgano y el vicepresidente de la India, mientras se recitaban versos del Corán por un megáfono defectuoso.

¡Bum! De repente, justo al comenzar la salva de veintiún cañonazos, la multitud fue sacudida por una fuerte explosión que provenía de la dirección del aparcamiento. Durante unos treinta segundos, la ceremonia continuó con inquietud. Pero entonces sonó otra explosión, más ruidosa esta vez, y la gente comenzó a dispersarse. Jalalabad estaba siendo atacada.

Momentos antes, la muchedumbre había estado respetuosamente unida en el dolor, pero ahora se había fracturado. Los asistentes se daban patadas y codazos unos a otros, desesperados por escapar. Cinco de los autobuses habían sido bombardeados, y había al menos ocho personas muertas y

muchas más heridas por los escombros voladores. Algunos coches y furgonetas aparcados enfrente del nuestro habían quedado destrozados por completo. La gente estaba aturdida y se preguntaba cómo regresaría a casa. Algunos sollozaban. Se desataron peleas y apuntaban las armas. [9]

Mientras volvíamos a toda velocidad a Peshawar por la misma carretera, los dolientes que se habían quedado tirados nos hacían señales para que parásemos. Afganos de barba larga con chaquetas de combate y *salwar kameez* blancos estaban acuclillados al borde del camino. No nos detuvimos. El conductor maldecía. El guardia de seguridad en la parte trasera, colocado de hachís penetrante, manoseaba frenéticamente su AK-47. El pánico, que nos hacía humanos, también nos volvía crueles.

Ese recuerdo del temor ha anidado en mi mente como un despertar, la apreciación súbita de las plenas posibilidades de la vida en el momento preciso en que la vida parecía en peligro. Robert Burton, autor del compendio médico del siglo XVII *Anatomía de la melancolía*, comprendió que el miedo y el pesar son a la par «causa y síntoma» uno del otro, en tanto que C. S. Lewis hablaba del «mismo revoloteo en el estómago, la misma inquietud, el bostezo». [10] En retrospectiva, el miedo y la aflicción llegan a parecer agentes de una lección moral, que nos enseñan a vivir cuando pensamos que vamos a morir.

Las experiencias del miedo, como mostraré en este libro, van a menudo de la mano de las tentativas de explicar cómo funciona. Mi terrible experiencia en Jalalabad no fue una excepción, y me condujo a un intento de comprender la naturaleza del temor y el pánico que este puede desencadenar. ¿Cómo había llegado a ser cómplice de una violencia impulsada por una compulsión por escapar, de suerte que, en nuestra prisa por la autopreservación, ninguno de los integrantes de la multitud habíamos reconocido aquel día otra humanidad que no fuera la nuestra? ¿Estábamos siguiendo acaso alguna trama precodificada de pánico, que habíamos ensamblado e interiorizado inconscientemente a partir de las informaciones

periodísticas y las películas? ¿Era siquiera *real* ese pánico? Todos los asistentes al velatorio de Bacha Khan (sus seguidores pastunes Camisas Rojas, funcionarios afganos, periodistas, dignatarios visitantes, soldados soviéticos y transeúntes) formábamos parte de la explosión de la que escapábamos.

Posteriormente, cuando mis compañeros de viaje y yo examinamos a fondo nuestra experiencia, resultaba evidente que el pánico había causado efectos similares en todos nosotros. Había fortalecido y menguado al mismo tiempo nuestra autoconciencia. En el caos general, habíamos experimentado un agudo sentimiento de aislamiento; la amenaza del terror había elevado nuestra conciencia de nosotros mismos como individuos distinguidos del anonimato de la muchedumbre en estampida. Y, sin embargo, el pánico había erosionado nuestro sentido del yo, arrastrándonos en la huida colectiva del terror. [11]

En *Masa y poder*, publicado por primera vez en alemán en 1960, pero difundido más ampliamente cuando su autor, Elias Canetti, ganó el Premio Nobel de Literatura en 1981, un incendio en un teatro abarrotado se emplea para ilustrar cómo funciona el pánico en una multitud. [12] Junto con el contagio, el fuego es una analogía común de la propagación del pánico. Al igual que el fuego, el pánico *arrasa con furia*, una metáfora llamativa que asocia tanto el miedo como el fuego con la ira. Aunque los individuos que están dentro del teatro se hallan unidos por un miedo compartido, no hay espacio para actuar al unísono. La muchedumbre, que no mucho antes ha estado unida en el disfrute de una representación, se descompone de forma súbita y violenta.

«Por cada salida caben solo una o dos personas a la vez —escribe Canetti—, de modo que la energía de la huida se transforma en una energía de lucha por hacer retroceder a los otros.» Esta es la paradoja del pánico: es una forma de miedo colectivo que hace añicos lo colectivo. En la multitud presa del pánico, todos se valen por sí mismos: «Cada hombre ve la puerta

que ha de atravesar; y se ve a sí mismo solo en ella, apartado bruscamente de todos los demás». [13] El estadista y filósofo político francés Alexis de Tocqueville, uno de los más perspicaces analistas del miedo moderno, observaba cómo actúa este sobre las personas «como podría hacerlo una presión mecánica sobre cuerpos muy duros, que se ven obligados a adherirse unos a otros mientras la presión continúa, pero que se separan en cuanto esta se relaja». [14] En palabras de la crítica cultural Susan Sontag: «El miedo vincula a la gente. Y el miedo la dispersa». [15]

«Resulta extraño observar hasta qué punto la persona que lucha con él en la multitud asume el carácter del fuego —nos dice Canetti—. Las personas a las que aparta a empujones son para él como objetos en llamas; su tacto es hostil y en cada parte de su cuerpo; y lo aterroriza.» Mientras huíamos del lugar de enterramiento de Bacha Khan en Jalalabad, todos estábamos ardiendo, individual y colectivamente «contaminados con la hostilidad general del fuego». [16]

Nuestro pánico tenía una causa imaginaria: el miedo a la muerte extrapolado del sonido de las explosiones de bombas. Nuestra interpretación neurobiológica podría ser que, ante una presunta amenaza, se había activado un sistema innato de respuesta a emergencias, cortocircuitando la parte *pensante* de nuestro cerebro. El pánico era el resultado de una comunicación sináptica.

¿O se trataba acaso de algún instinto primitivo que se asomaba? Al igual que muchos de sus contemporáneos, el psicólogo escocés de principios del siglo XX William McDougall pensaba que el pánico era una reliquia de un pasado salvaje. «El pánico —escribía— es el ejemplo más crudo y más simple de vida mental colectiva.» [17] Esta es una idea que ha sido extraordinariamente perdurable: nuestros impulsos básicos pueden haber sido domesticados por la civilización, pero jamás se han disipado por completo. Una versión relacionada de esta teoría aflora en las historias que ven el miedo como la primera etapa de un proceso de desarrollo humano

que conduce a la ilustración moderna, un arco transformativo que se imagina con frecuencia en términos de una maduración del niño hacia la edad adulta. Conforme evolucionan las sociedades, el miedo primordial es desterrado hacia los márgenes de la vida racional, si bien continúa estallando periódicamente para perturbar nuestro desarrollo inexorable.

En todas estas teorías sobre el miedo, el pánico es la convulsión de un reflejo innato que hace añicos los sueños del progreso humano. Esto es lo que el primatólogo neerlandés Frans de Waal denomina la *teoría del barniz*, la creencia de que la civilización es una capa de cultura que los humanos superponen a su yo animal. En esencia, hacemos que la moralidad mantenga oculta nuestra biología básica. Sin embargo, basta con una sacudida violenta (la explosión de una bomba, por ejemplo) para que la máscara se deslice y deje al descubierto al mono que llevamos dentro. [18] El miedo es lo que acecha bajo la fina piel de la cultivación humana y amenaza con perforarla. Nuestras vidas poseen un propósito más elevado hasta que una ferocidad elemental rompe el guion y regresamos a nuestros orígenes.

Sin embargo, no fue así como lo experimentamos ni como yo lo recuerdo. El pánico pertenecía a un momento concreto: la tarde del viernes 22 de enero de 1988, en Jalalabad. Enterrada en la especificidad de ese momento yacía una dilatada historia que me vinculaba a Bacha Khan, el nacionalismo indio, el colonialismo británico, la geopolítica imperial y la lucha poscolonial; las amargas semillas de lo que trece años después llegaría a ser la «guerra contra el terror» de George W. Bush, cuando los antiguos aliados de Estados Unidos, los muyahidines, se metamorfosearon en el nuevo enemigo, parte del nefario «eje del mal» de Bush. [19] El pánico de aquel día, tan fugaz y fatal, albergaba todas esas cosas. Era biológico, pero era algo más que biología: estaba guionizado y era improvisado; hundía profundas raíces en la historia y poseía un largo futuro aún por desarrollar.

Era asimismo parte de un cálculo político; el caos había sido planeado. Después del bombardeo, las autoridades afganas atribuyeron la responsabilidad a los muyahidines financiados por Estados Unidos, pero las guerrillas negaron su implicación. Por su parte, las fuentes gubernamentales pakistaníes acusaron a los operativos policiales afganos de intentar socavar el Estado pakistaní, que había garantizado la seguridad de los dolientes de Bacha Khan. [20] Quienesquiera que fuesen los culpables, el bombardeo había sido diseñado para desencadenar el pánico con el fin de frustrar cualquier posibilidad de avenencia política; había contribuido a perpetuar un clima de mutuo temor en el que pudiera prosperar la violencia sectaria, y había vinculado el teatro de patio trasero del funeral de Bacha Khan con un teatro emergente de guerra global.

En este libro defiendo dos argumentos. El primero es que la producción de diferentes clases de miedo posibilita diferentes regímenes políticos, al tiempo que los contratemores, a menudo imprevistos, perturban el suave funcionamiento de dichos regímenes, a veces haciéndolos añicos, pero ejerciendo con frecuencia una presión sobre ellos para evolucionar. Concebido de este modo, el miedo no es solo la herramienta y la némesis del poder, es también el agente reactivo que puede forzar el cambio. El poder se asemeja a la tecnología toda vez que no existe acumulación constante, sino que los componentes de un régimen de poder se recombinan para crear un sistema nuevo. Los elementos de lo que se dio en llamar monarquía *feudal* se recombinaron para producir el absolutismo, cuyos componentes formaron a su vez los pilares del Estado moderno. «Vemos que la tecnología se crea a partir de sí misma», ha afirmado el economista W. Brian Arthur. Lo mismo es cierto en el caso del poder, que «se propulsa hacia arriba» mediante la reasimilación de los constituyentes preexistentes, creándose a partir de sí mismo. Y si seguimos esta analogía, el miedo es el catalizador que hace posible esta «evolución recombinatoria». [21]

El rastreo de la historia del miedo puede ayudarnos a reconsiderar los supuestos acerca de la naturaleza del poder, la libertad, el igualitarismo y el capitalismo de mercado. Nos han enseñado a pensar que el miedo es la antítesis de los sistemas democráticos; en contraste con las autocracias dependientes del miedo, en las que el Estado represivo emplea el terror para someter a sus ciudadanos, las democracias, nos dicen, nos protegen de los atentados coercitivos contra nuestras vidas. Esta es la segunda tesis del libro. Es un error asumir que las libertades modernas se han conquistado mediante la abolición del miedo en la vida política. Por el contrario, como veremos, el miedo patrocinado por el Estado ha desempeñado un papel crucial, no solo en el ascenso de la libertad moderna, sino también en el surgimiento del orden económico sobre el que esta se ha construido.

Prólogo

¿Es miedo lo que sentimos?

En Marshall Heights, un barrio del sudeste de Washington DC, los residentes viven con la amenaza constante de la delincuencia con armas de fuego. «El miedo —proclamaba un reportaje de 2021 del *Washington Post* sobre el distrito— forma parte de la vida cotidiana.» [1]

En Hong Kong se introdujo una ley de seguridad nacional en junio de 2020 para sofocar la protesta antigubernamental. Las actividades vagamente definidas desde la «subversión» hasta la «connivencia con fuerzas extranjeras» se clasifican como delitos que pueden conducir a la cadena perpetua. «Si pueden provocarte miedo, esa es la forma más económica de controlarte y la más efectiva», declaró a la BBC el editor de periódicos y activista en favor de la democracia Jimmy Lai antes de ser enviado a la cárcel. «Vivir tu vida con miedo es peor que perder tu libertad», observaba el artista y activista chino Ai Weiwei, que en la actualidad vive en un exilio autoimpuesto en Portugal. [2]

Entretanto, los tanques T-64 y los aviones de combate SU-27 rusos se abrían paso a través de Ucrania. «Estoy en Kiev y resulta aterrador», contaba al mundo una periodista ucraniana cuando se despertó con bombas y sirenas. «Sentí arrastrarse el miedo en mis entrañas —escribió—, como si alguien, quizá el propio señor Putin, me hubiese agarrado el corazón y lo hubiese estrujado.» [3] «No tenemos miedo de nada ni de nadie», declaró el desafiante presidente de Ucrania Volodímir Zelenski en una

videoconferencia de prensa desde su búnker en la capital asediada, mientras la violencia se desplegaba por el país.

Y desde marzo de 2020, cuando la Organización Mundial de la Salud (OMS) declaró que un coronavirus de rápida propagación se había vuelto pandémico, gran parte del mundo ha estado en las garras de la coronafobia, «una nueva fobia emergente específica de la COVID-19». [4]

No solo generan miedo los delitos con armas de fuego, los gobiernos autocráticos, la guerra y las enfermedades virales. También el terrorismo, los ciberataques, las conspiraciones gubernamentales, los inmigrantes, la ruina económica, el cambio climático y muchas cosas más. En 2022, una encuesta estadounidense incluía entre los diez principales temores de la nación a los funcionarios públicos corruptos, la muerte o la enfermedad de los seres queridos, un ataque nuclear por parte de Rusia, la participación de Estados Unidos en una guerra mundial, el colapso financiero y económico, la contaminación y la guerra biológica. [5]

Como escribe el filósofo Brian Massumi, «el miedo naturalizado, el miedo ambiental, el miedo atmosférico inextirpable» se ha convertido en la omnipresente y «perturbadora música ambiental afectiva» que bien puede recordarse como «un distintivo» de nuestra época. [6] Se sostiene que las nuevas tecnologías (sobre todo el auge de internet, junto con un ciclo de noticias de veinticuatro horas al día y siete días por semana) han creado nuevos vectores para que los terrores remotos crucen las fronteras a una velocidad sin precedentes. Después del 11-S, la crisis financiera de 2008 y la pandemia de la COVID-19, somos más miedosos de lo que jamás habíamos sido. [7]

Quizá deberíamos atribuir parte de estos temores al denominado *descuido de la probabilidad*, que consiste en que un riesgo potencial nos provoca una respuesta emocional tan intensa que confundimos la posibilidad con la probabilidad y soslayamos el hecho de que es improbable que ocurra. Según la hipótesis de la *aversión a la pérdida*, desarrollada en

la economía conductual para explicar la toma de decisiones y el riesgo, tendemos a estar más preocupados por evitar pérdidas que por obtener beneficios, más temerosos de que las cosas vayan mal que esperanzados por que las cosas salgan bien. [8]

Mientras que ciertos temores pueden surgir de amenazas creíbles, otros parecen exagerados, incluso imaginarios. Cabría argüir que existe una disonancia entre la proliferación de miedos y la evidencia de que el inicio del siglo XXI probablemente sea la época más segura de la historia, con un aumento de la esperanza de vida y un descenso notable de la pobreza extrema y la guerra, a pesar de que en muchas partes del mundo persisten las desigualdades flagrantes y la violencia. [9] En 2022, el Banco Mundial declaró que el progreso global en la reducción de la pobreza se había estancado, con más de setecientos millones de personas viviendo bajo el umbral de la pobreza extrema, la mayoría en el África subsahariana. [10] Contemplado desde la ruinas de Homs o Alepo, o de la ciudad portuaria ucraniana de Mariúpol, el mundo no parece tan resplandeciente. O desde las barriadas de Detroit, San Luis y Memphis, para el caso, que figuran con frecuencia entre las ciudades más mortíferas de Estados Unidos.

En este libro argumentaré que el miedo es un medio para el poder, y que es alimentado por aquellos que pueden beneficiarse de él, ya sean políticos, movimientos religiosos, organizaciones mediáticas, compañías tecnológicas, grandes farmacéuticas o instituciones financieras. [11] Ahora bien, más allá de esto, la condena del miedo lucrativo constituye en sí misma una estratagema política, como cuando quienes hacían campaña para que el Reino Unido saliese de la Unión Europea en el referéndum del Brexit de 2016 acusaban a sus oponentes de instigar el «Proyecto Miedo». Al mismo tiempo, la larga historia del miedo lucrativo suscita una importante cuestión secundaria: ¿cómo liberarnos de este ciclo de explotación? Y si lo lográsemos, ¿qué sucedería con todas las intervenciones de espíritu público

que confían en el uso estratégico del miedo para influir en nuestro comportamiento? ¿Acaso no necesitamos el miedo para tomarnos en serio nuestros problemas?

Aunque pueda servir como un medio de control, las propiedades proteicas del miedo lo vuelven difícil de gestionar. Como veremos en los análisis subsiguientes de los colapsos tecnológicos y financieros del siglo XIX y principios del XX, el miedo y la disposición al pánico eran concebidos por muchos comentaristas contemporáneos como facetas inherentes a un mundo en vías de industrialización, en el que las nuevas libertades entrañaban nuevos riesgos.

Ahora bien, en primer lugar, ¿qué es este miedo del que estamos hablando? Después de todo, la palabra cubre un espectro de experiencias desconcertantemente vasto. Describe un estado emocional y se emplea como una abreviatura de complejos procesos psicológicos y fisiológicos. Es una red tan extensa que abarca el evento multitudinario y la experiencia individual. Nuestro léxico del miedo se ramifica en semejante variedad de términos no exactamente equivalentes que resulta fácil extraviarse en las definiciones: ansiedad, angustia, terror, pavor, horror, pánico, histeria, y suma y sigue.

«El miedo es la anticipación del dolor», escribió el psicólogo Granville Stanley Hall a finales de la década de 1890, haciéndose eco de Aristóteles, quien propuso la célebre definición del miedo «como un dolor o una perturbación debida a una imagen mental de algún mal destructivo o doloroso en el futuro».[12] Hall, el primer presidente de la Asociación Estadounidense de Psicología, se dedicó a clasificar diferentes clases de miedo basándose en las respuestas a un cuestionario que había enviado a 748 participantes en una de las primeras encuestas públicas sobre el tema. Quedó desconcertado por la plétora de fobias que descubrió: miedo al viento, los truenos, los meteoritos, la oscuridad, el fuego, el agua, la

soledad, las armas de fuego, la suciedad, los vehículos mecánicos, los perros, los gatos, las serpientes, las arañas, los bichos y los escarabajos, la visión de la sangre, los desconocidos, la enfermedad, la muerte, los fantasmas, las brujas y el pecado, por nombrar solo unos pocos.

El objetivo de Hall no era deshacerse del miedo, que consideraba necesario para el progreso humano: «los temores —escribía— son las raíces de muchos de los mayores intereses intelectuales». En lugar de ello, deseaba comprender de dónde provenían los miedos y qué función desempeñaban. Con tantas clases de temores, el problema estribaba en por dónde empezar. [13]

Podría darse una definición rápida del miedo como un proceso neurobiológico para mantenernos vivos. El lenguaje que empleamos parece señalar un instinto de autopreservación. El sustantivo *terror*, por ejemplo, comparte una antigua raíz con la palabra *temblor*, en tanto que *horror* y *ansiedad* derivan de los verbos latinos que significan erizarse y apretar o asfixiar, que sugieren respuestas fisiológicas a alguna amenaza percibida. A pesar de la creencia heredada de que deberíamos superar, vencer o resistir el miedo, el hecho es que se trata de un mecanismo de supervivencia que nos protege del daño. [14] Sin embargo, se debate la naturaleza de dicho mecanismo.

Fue Charles Darwin quien popularizó la idea de que las emociones son estados mentales innatos que expresamos mediante un repertorio de acciones faciales y conductas, algunas de las cuales son instintivas y otras adquiridas. [15] Los neurocientíficos contemporáneos han tendido a aceptar esta teoría, identificando paquetes de células en dos regiones cerebrales con forma de almendra llamadas *amígdalas*, que actúan como epicentros de un sistema de detección de emergencia. Un grupo de neuronas descodifica allí los estímulos externos que indican amenazas, provocando respuestas fisiológicas (transpiración, aumento de la frecuencia cardiaca, dificultad respiratoria) y conductas reflejas, incluidas la lucha o la huida.

En los últimos años, sin embargo, se ha cuestionado esta explicación, y algunos científicos creen hoy que el miedo no puede localizarse de esta manera. Lo que llamamos *miedo* puede no ser parte después de todo de un circuito neurológico específico, sino que es probable que se distribuya a través de diferentes funciones cerebrales. Y aunque las amígdalas parecen tener un papel relevante en los recuerdos de amenazas, las evidencias indican que es posible sentir miedo incluso cuando estas están dañadas. [16]

Resulta, pues, que existe escaso consenso científico sobre cómo se produce el miedo o, para el caso, sobre qué es. De hecho, ya en 1884, el filósofo y psicólogo William James había cuestionado el supuesto de que el miedo es una respuesta automática a una amenaza externa. Aunque el sentido común nos dice que, cuando nos encontramos con un oso, nos asustamos y salimos corriendo, él planteó la hipótesis de que solo en retrospectiva registramos nuestra respuesta subjetiva como «miedo». «Mi tesis —escribía— es que los cambios corporales siguen directamente a la PERCEPCIÓN del hecho desencadenante, y que nuestra sensación de esos mismos cambios mientras ocurren ES la emoción.» [17]

El neurocientífico Joseph LeDoux, del Instituto del Cerebro Emocional de la Universidad de Nueva York, conviene en que el sentimiento es la emoción, pero, en contra de James, defiende que las respuestas corporales no son un ingrediente esencial. [18] Afirma que deberíamos considerar el miedo como algo distinto de la expresión de comportamientos defensivos desencadenados por estímulos externos. Con frecuencia van juntos porque ambos son provocados por el mismo estímulo, pero ejercen efectos diferentes en el cerebro. Como sostiene LeDoux: «El miedo, la ansiedad y otras emociones son, a mi juicio, justo lo que siempre se ha creído que eran: sentimientos conscientes». En otras palabras, el miedo pertenece a nuestra «conciencia emocional» y, al igual que nuestras emociones, es una construcción cognitiva, un modelo mental de la situación, que no solo determina cómo nos sentimos, sino que también permite un nuevo proceso

de control comportamental y de toma de decisiones basado en la conciencia. [19]

Ahora bien, ¿cómo deberíamos diferenciar el miedo de los otros términos con los que se solapa? Aunque el «miedo» y la «ansiedad» no puedan entenderse el uno sin el otro, LeDoux concluye de su investigación que «intervienen diferentes mecanismos cerebrales cuando el estado es desencadenado por una amenaza objetiva y presente o bien por un acontecimiento incierto que puede o no ocurrir en el futuro». [20] Esto no son meras discusiones de salón. La incapacidad de reconocer la diferencia entre el miedo subjetivo y sus respuestas objetivas correlacionadas, sugiere LeDoux, explica el fracaso de los medicamentos que se han desarrollado para tratar las enfermedades mentales comprobando sus efectos en los animales. [21]

Es fácil obsesionarse con la terminología, hasta el extremo de que una historia del miedo pueda terminar convirtiéndose en poco más que un ejercicio bizantino de semántica. Quizá sea este el punto en el que deberíamos resucitar la noción de «parecidos de familia» semánticos del filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein. Las palabras, sugería este, no captan la esencia de algún objeto exterior o idea, sino que existen en relación con una red de otros términos con significados similares. Visto desde esa perspectiva, *miedo* forma parte de una familia compuesta por muchas palabras con fuertes semejanzas, tales como *ansiedad*, *terror*, *susto*, *pánico*, *histeria*, *paranoia* y otras. [22] Puede que el poder del miedo resida precisamente en su turbiedad, ambigüedad y durabilidad como emoción, conducta, idea e instrumento.

El énfasis excesivo en los argumentos neurobiológicos minimiza asimismo la cuestión de cómo se han definido las emociones en la historia, y las diferencias en la manera en que han sido experimentadas y comprendidas. Nuestra capacidad innata para detectar y responder a una amenaza inminente está relacionada —pero es distinta— con el miedo que

es generado por el neocórtex, la parte del cerebro humano asociada con las funciones cognitivas superiores. En el último caso, el miedo se ensambla en un proceso de categorización, en el que se unen y se comparan las experiencias previas. Para evaluar una amenaza potencial, recurrimos a un repositorio de experiencias pasadas. El miedo es modelado por nuestros encuentros previos; en virtud de nuestra ascendencia, nuestra educación y nuestra pertenencia a una comunidad dada, estamos socialmente preparados para experimentarlo de maneras específicas.

Tan pronto como reconocemos que el miedo posee esta dimensión social y cultural adquirida, concedemos la posibilidad de desaprenderlo y de modular nuestras respuestas. «Somos educados en los miedos y podemos, si así lo deseamos, aprender a no tenerlos», escribía en 1927 el psiquiatra estadounidense Karl Menninger.[23] Concebido de esta guisa, el miedo es personal, tribal y adaptativo. En contraste con la función biológica básica de detección y respuesta a las amenazas, es contingente y adquirido. Es asimismo central para la organización y regulación de las sociedades, y se manifiesta de formas diversas en diferentes momentos y en las distintas culturas. Por ello, para captar la naturaleza del miedo, hemos de comprender sus historias y los contextos locales en los que surge.

Si abordamos el miedo de este modo, como un fenómeno cultural y neurocientífico compuesto, comenzamos a ver que en muchos casos es una respuesta a la incertidumbre. En la convincente formulación de LeDoux, la ansiedad es «el precio que pagamos por nuestra capacidad de imaginar el futuro».[24] En efecto, el miedo y la ansiedad nos arrastran en dos direcciones: recurren al pasado para prevenir de un posible futuro.

Captar el miedo a la incertidumbre y manipular su esperanza gemela es, desde hace mucho tiempo, la base del poder. En 1605, el filósofo y estadista inglés sir Francis Bacon enumeraba los beneficios políticos que reportaba enfrentar entre sí «los sentimientos predominantes del miedo y la

esperanza» con el fin de mantener a raya a las facciones rivales dentro del Estado. [25] El contemporáneo de Bacon, el erudito y clérigo inglés Robert Burton, empleaba una llamativa metáfora de la guerra de asedio cuando describía el miedo y la esperanza como los «dos cañones y motores principales [del diablo] con sus objetivos, su recompensa y su castigo respectivos». [26]

El miedo no es necesariamente algo impuesto desde arriba por la élite política; también puede dimanar de las preocupaciones populistas de abajo arriba que son alimentadas por los líderes antisistema carismáticos, de inclinaciones autocráticas, y por sus partidos. Los temores políticos vienen ahora de dos direcciones: de las personas preocupadas por las consecuencias del populismo disruptivo y de los movimientos populistas recelosos de los medios de comunicación y de las instituciones estatales, como la versión del republicanismo estadounidense de Donald Trump del Make America Great Again [Hacer Estados Unidos grande otra vez], o la Alianza Cívica de Viktor Orbán en Hungría. «La ira y el miedo son lo que lleva a la gente a las urnas», insiste Steve Bannon, quien fuera estratega jefe de Trump. [27]

El miedo no es necesariamente despótico ni tiránico. Puede ser beneficioso, y actuar como pegamento social y control del poder. Asimismo, puede ser esencial para la libertad. En su libro *El concepto de la angustia* publicado en 1844, el filósofo y teólogo danés Søren Kierkegaard sostenía que la capacidad del individuo para tomar decisiones libres puede inducir una angustia paralizante, incluso terror. Nos pide que imaginemos que estamos en lo alto de un acantilado mirando hacia abajo, al suelo. Mientras retrocedemos aterrorizados ante la perspectiva de caer a ese «abismo profundo», sentimos también una espantosa compulsión de tirarnos por el precipicio simplemente porque podemos. Nuestra propia libertad de elección, sugiere Kierkegaard, crea posibilidades aterradoras, un

vértigo demoledor que él denomina el *mareo de la libertad*. Miedo y libertad resultan ser inseparables, no antitéticos. [28]

Al mismo tiempo, los sistemas políticos, religiosos y sociales en los que vivimos —democráticos o totalitarios, seculares o teocráticos, liberales o iliberales— instrumentalizan y neutralizan el miedo. Los abolicionistas británicos de finales del siglo XVIII dramatizaban el terror de la esclavitud como un modo de terminar con ella, en tanto que los Estados democráticos han empleado el miedo para impulsar la acción colectiva. La Iglesia medieval, las monarquías absolutas, los Estados coloniales y las democracias liberales han reconocido todos ellos el poder del temor y han desarrollado estrategias para apropiarse de él para su causa. En muchos sentidos, el mundo moderno fue un producto del miedo.

Este libro rastrea la historia de unos setecientos años de temor. La historia comienza en el siglo XIV, cuando el monopolio del miedo ejercido por la Iglesia católica en la Europa occidental fue cuestionado por una serie de acontecimientos catastróficos, incluida una peste devastadora. A la altura del siglo XVII, los Estados europeos se habían forjado a partir de los conflictos políticos y religiosos. Pronto comenzaron a construir imperios en las Américas, Asia y África, exportando por el mundo entero las asunciones occidentales acerca del miedo y su gestión. Este tráfico del temor, sin embargo, distaba de ser unidireccional, toda vez que la exposición europea a las sociedades no occidentales brindaba un marco comparativo para reflexionar sobre el miedo doméstico, junto con una nueva apreciación de las formas en las que la cultura modelaba las *pasiones* humanas.

Los procesos modernizadores distribuían el poder y el temor de nuevos modos. En el siglo XIX, la burocratización había efectuado transformaciones sociales de largo alcance. Una clase profesional en ascenso comenzaba a mostrar sus músculos; a medida que las sociedades se urbanizaban y se industrializaban, el poder se dispersaba. En las fábricas, los trabajadores se

volvieron dependientes de los vaivenes del mercado y la lógica de la oferta y la demanda. La riqueza y la influencia de los líderes financieros e industriales, junto con una burguesía vociferante, forzaron a la clase política a acomodar sus intereses. Al mismo tiempo, el ascenso de las *masas* y el espectro del descontento popular crearon una dinámica que cuestionó esa acomodación. Exploraremos la tensión entre estas fuerzas (los ciudadanos y el Estado, el individuo y la masa, la construcción nacional y la globalización) y el entrelazamiento de temores que generan. La capitalización del miedo, en particular a finales del siglo XIX y en el XX, es el foco de atención de la segunda mitad del libro.

En la actualidad, mientras los Estados centralizados continúan formando la base organizacional de las economías y las sociedades nacionales, las corporaciones han explotado nuevas tecnologías para crear comunidades globales de usuarios que traspasan las fronteras estatales. Las posibilidades y vulnerabilidades creadas por esta convergencia tecnológica plantean un desafío creciente para las autoridades estatales, en especial en lo concerniente a la gestión del miedo.

Aunque argumentaré que el poder depende del miedo, rastrearé también las consecuencias imprevistas que se han derivado de los intentos de manipularlo: cómo la abolición de un miedo da origen invariablemente a otros temores compensatorios, cómo el terror dimana de los esfuerzos por suprimir el uso despótico del miedo, cómo el miedo se invoca como justificación para el cambio político o social y cómo nos comercializan los temores las empresas que hacen negocio con nuestras esperanzas. El miedo es parte integral del floreciente *mercado de la felicidad* que nos vende la positividad con la amenaza velada de la desdicha eterna. «Cada invención salvadora y cada avance intelectual —señaló en cierta ocasión Martin Luther King— tiene detrás, como parte de su motivación, el deseo de evitar o escapar de algo temido.» [29]

Historiadores, filósofos y politólogos han tendido a escribir sobre el miedo como si se tratase de un fenómeno cultural o político, como si la cultura pudiera desligarse de algún modo de la política, o esta extraerse del mundo social que la conforma.[30] Y el énfasis se ha puesto en su mayor parte en la naturaleza corrosiva de las emociones en la vida pública, viéndose el miedo como una influencia perniciosa que se nutre de la ignorancia y perpetúa las desigualdades y la discriminación. «El miedo —escribía la poeta y crítica cultural bell hooks— es la principal fuerza que sostiene las estructuras de dominación.»[31]

En los años cuarenta del pasado siglo, el historiador estadounidense Arthur Schlesinger advertía de que el miedo estaba desactivando los procesos democráticos. La industrialización y el capitalismo no regulado, apuntalados por la tecnología y la ciencia, habían creado «un problema aterrador de ajuste», que corría el riesgo de empujar a los ciudadanos desafectos a los brazos del totalitarismo. Como él decía, «el miedo y la necesidad» estaban socavando la democracia, proporcionando un clima ideal para que germinase el comunismo.[32]

El psicoanalista y filósofo judío alemán Erich Fromm, que huyó a Estados Unidos en 1934 después de que los nazis fuesen elegidos para ocupar el poder, sostenía que, aunque la democracia podía haber liberado a la gente, había creado sociedades en las que los individuos se sentían «impotentes y solos, ansiosos e inseguros». Si se sometieron por voluntad propia al gobierno autoritario fue con el fin de escapar de esa libertad alienante. La democracia, argüía, había generado las condiciones sociales y psicológicas dentro de las cuales pudo prosperar la ideología nazi.[33]

Schlesinger y Fromm no fueron los únicos que lidiaron con el problema del miedo y la libertad durante y después de la Segunda Guerra Mundial, cuando Stalin intensificó su represión en la Unión Soviética. Entre otros libros, en 1949 apareció *1984* de George Orwell, y en 1951, *Los orígenes del totalitarismo* de Hannah Arendt. En diferentes formas, estos autores

exploraban la naturaleza del miedo político, el terror totalitario y las amenazas que estos planteaban al orden liberal.

«El poder basado en el amor —declaró Mahatma Gandhi en 1925— es mil veces más efectivo y permanente que el que dimana del temor al castigo.» [34] Ahora bien, mientras que los líderes democráticos como Gandhi y Martin Luther King pueden haber cultivado el amor para promover sus causas, desde finales del siglo XX se ha hecho hincapié en emociones políticas menos positivas. En los años noventa, tras la disolución de la Unión Soviética, el inicio de la guerra en Afganistán y el genocidio en Bosnia y Ruanda, el escritor y político canadiense Michael Ignatieff advertía: «En el siglo XX, la idea de la universalidad humana descansa menos en la esperanza que en el miedo, menos en el optimismo acerca de la capacidad humana para el bien que en el temor de la capacidad humana para el mal, menos en una visión del hombre como artífice de su historia que del hombre como un lobo para su propia especie». [35]

«Convencidos de que carecemos de principios morales o políticos que nos mantengan unidos —escribe el politólogo estadounidense Corey Robin —, saboreamos la experiencia de tener miedo, como hicieron numerosos autores después del 11-S, pues creemos que solo el temor puede transformarnos de mujeres y hombres aislados en un pueblo unido.» Según Robin, esta política del miedo está minando nuestra creencia en los valores universales (la justicia y la igualdad entre ellos) que apuntalan las instituciones democráticas, debilitando en última instancia su legitimidad, así como nuestra fe en ellos. Cuando sucumbimos al miedo de esta guisa, favorecemos de forma inconsciente los intereses egoístas que lo impulsan, lo cual es otra razón, afirma, por la que «el miedo no es ni puede ser un fundamento de la argumentación moral y política». [36]

Ahora bien, no todos lo ven de esta manera. Otra línea de razonamiento sostiene que el miedo nos mantiene alerta ante las potenciales violaciones de nuestros derechos y atentos a los instintos represivos del Estado. [37] Y las

mayores amenazas a nuestra libertad pueden venir de dentro, con frecuencia de las exorbitantes medidas implementadas para proteger esa libertad. En su discurso de toma de posesión presidencial, pronunciado en marzo de 1933 durante la Gran Depresión (más conocido por el eslogan «Lo único que hemos de temer es el miedo mismo»), el presidente Roosevelt declaró su intención de solicitar al Congreso «el único instrumento restante para afrontar la crisis: amplios poderes ejecutivos para librar una guerra contra la emergencia, tan grandes como el poder que me sería otorgado si fuésemos invadidos de hecho por un enemigo extranjero». [38] Hoy recordamos con razón a Roosevelt por las ambiciosas medidas del New Deal adoptadas para hacer frente a la crisis, pero el quid de la cuestión es que el miedo puede utilizarse para justificar peligrosos estados de excepción en cualquier lugar, incluso por parte de reformadores progresistas. [39]

Estas disputas sobre los usos y abusos del miedo reflejan diferentes ideas acerca de lo que es la libertad y cómo se ha entendido a lo largo de la historia. Se ha aducido que nuestra concepción moderna de la libertad surgió en el transcurso del siglo XIX como una reacción contrarrevolucionaria por parte de una élite ante «los temores de que las masas recién emancipadas empleasen el poder estatal para la redistribución económica». La libertad fue abrazada como una salvaguardia contra los peligros de los extremos democráticos y como un medio de mantener a raya la amenaza planteada por el poder popular. [40] Ahora bien, ¿es el anhelo de libertad innato en los humanos, con independencia de la cultura? ¿La libertad significa libertad de que otros interfieran en nuestras vidas o libertad para forjar nuestro propio destino? ¿Es «la ausencia de presión externa o es asimismo la *presencia* de algo y, en tal caso, de qué»? [41] ¿Es negativa o positiva: libertad *de* alguna supuesta amenaza o libertad *para* hacer aquello que deseemos? [42] ¿Y de veras somos libres alguna vez si dependemos de la voluntad de otro, simplemente porque siempre existe una posibilidad de interferencia? [43]

Aunque este tipo de debates pueden haber sido más acalorados en la última década, apenas son novedosos. En el siglo XIX, con la extensión de la educación y la democratización de las sociedades industriales, muchos comentaristas señalaban la compleja relación entre libertad, igualdad y miedo. Tocqueville, que estudió el sistema político de Estados Unidos a principios de la década de 1830, escribió acerca de sus temores y esperanzas por la «gran revolución democrática». El segundo volumen de su monumental *La democracia en América* resalta las perturbadoras contradicciones que genera la democracia. Los ciudadanos de los Estados democráticos, reflexiona, son atormentados por un «miedo a la anarquía [que] los mantiene constantemente en suspenso y siempre dispuestos a renunciar a su libertad al primer desorden». En este enigma circular, el final conduce de nuevo al principio: la libertad crea igualdad, que genera temor, que pone en peligro la libertad.

Al igual que el «mareo de la libertad» de Kierkegaard, Tocqueville describe cómo los ciudadanos, siempre temerosos de la posibilidad de la anarquía, «temen su libre albedrío; se tienen miedo a sí mismos». Pero señala también que el miedo puede funcionar como una defensa crucial contra el despotismo. «Tengamos, pues, ese saludable miedo del futuro que nos torna vigilantes y combativos —concluye— y no esa clase de terror blando y ocioso que desgasta y enerva los corazones.» [44]

El problema de los debates polarizados acerca del miedo y el liberalismo estriba en que implican un juego de suma cero: o bien nos apresuramos a apostar por el miedo o bien lo rechazamos. Pero ¿por qué la adhesión a los principios de la libertad y la justicia habría de impedir el reconocimiento de la naturaleza positivamente cargada del miedo, que no solo se moviliza para mantener el *statu quo*, sino que también puede cuestionar la autoridad de formas que logren cambios favorables? Yo sugiero que la historia del miedo es más útil de lo que muchos relatos nos harían creer.

Además, la mayoría de los análisis del miedo político enfatizan su naturaleza perturbadora y antagonista, omitiendo lo esencial que ha sido para la creación de los derechos y las libertades políticos. Si bien la libertad puede implicar la libertad respecto de alguna amenaza potencial, yo sostendré que el miedo a la pérdida es inseparable de la esperanza que ha de impulsar cualquier compromiso con la justicia social. Haríamos bien en reflexionar sobre la tesis del filósofo del siglo XVII Baruch Spinoza de que «No hay esperanza que no esté mezclada con el miedo, ni miedo que no esté mezclado con la esperanza». [45]

«El miedo a perder el poder corrompe a quienes lo ejercen y el miedo al flagelo del poder corrompe a quienes se hallan sometidos a él», ha escrito la política birmana Aung San Suu Kyi. «Para un pueblo condicionado por el miedo, no resulta fácil» liberarse de su «enervante miasma» y, sin embargo, nunca ha sido más importante hacerlo, ya que entramos en una época de temor mediatizado e insidioso. [46] Una mejor comprensión de la historia del miedo puede ser un primer paso hacia el replanteamiento del papel que este desempeña, no solo en la conformación de las instituciones del poder, sino también en nuestra concepción de la libertad y sus posibilidades.

1

La gran pestilencia

Los humanos modernos y nuestros ancestros probablemente hayamos sido temerosos desde hace millones de años. Bien puede ser que nuestras respuestas emocionales tengan sus orígenes en un profundo pasado evolutivo y que muchas de nuestras fobias (a las serpientes, las arañas o la oscuridad) sean respuestas a los riesgos afrontados por nuestros antepasados cazadores y recolectores que permanecen incrustadas en nuestros circuitos neuronales. Como ha sugerido el biólogo evolutivo Gordon Orians, nos persiguen los fantasmas de los hábitats y los depredadores del pasado. «Los típicos objetos de temores y fobias representan poco peligro en las sociedades modernas —escribe—, pero persiste nuestro miedo y nuestra evitación de los objetos temidos.» [1]

Darwin pensaba que todos los humanos compartimos expresiones y conductas emocionales, que él denominaba «el lenguaje de las emociones», e infería de sus investigaciones que «el hombre expresaba el miedo desde un periodo extremadamente remoto, casi de la misma manera que ahora». [2] El psicólogo estadounidense Paul Ekman cree asimismo que las emociones humanas son universales y que estamos programados para reconocer las expresiones faciales asociadas con la ira, el asco, la felicidad, la tristeza, la sorpresa y el miedo, si bien muchos científicos sostienen que las experiencias emocionales están personalizadas y difieren entre culturas. [3]

El miedo puede estar presente en las pinturas grabadas en las paredes de las cavernas por nuestros antepasados paleolíticos, en la megafauna que eclipsa a las figuras de palo de los timoratos cazadores que quedan atrás en los márgenes y en esos siniestros teriántropos, animales mitad humanos y mitad no humanos con pico, hocico y cola, descubiertos en 2017-2018 en la isla de Sulawesi, Indonesia; arte rupestre que se remonta al menos cuarenta y tres mil novecientos años atrás y que debió de haberse antojado particularmente aterrador al contemplarse a la luz parpadeante de una antorcha o una lámpara de aceite. [4]

Para cuando el *Homo sapiens* comenzó a domesticar las plantas y los animales y a asentarse en aldeas y ciudades durante el periodo Neolítico, hace unos doce mil años, la amenaza de bestias depredadoras había sido superada por otros temores: la tiranía política, la violencia intercomunitaria, las sequías, las plagas, la hambruna y la enfermedad. En la lúgubre evaluación de Jared Diamond, la revolución agrícola puede haber sido «el peor error en la historia de la especie humana». [5]

El arqueólogo británico Ian Hodder, que supervisó las excavaciones del asentamiento neolítico de nueve mil años en Çatal Hüyük, en el centro sur de Turquía, ha sugerido que las imágenes de criaturas temibles que adornan las paredes de las casas (incluida una pintura de buitres con piernas aparentemente humanas abalanzándose sobre una figura humana acéfala) funcionaban como una forma de domesticar los miedos a lo salvaje. [6] El miedo y la fe se entrelazaban en estas nuevas sociedades, trabajando para garantizar un orden social y político cada vez más jerárquico, así como un sistema económico dependiente de nuevas divisiones del trabajo.

Las formas más tempranas de escritura aparecieron en Mesopotamia en torno al 3400 a. C. Aunque los primeros registros cuneiformes (signos inscritos en tablillas de arcilla y otros artefactos) consisten en listas usadas con propósitos administrativos y contables, la epopeya babilónica de Gilgamesh, compuesta probablemente a partir del segundo milenio antes de

Cristo, nos habla de los múltiples temores que acechan a los ciudadanos de Uruk, poderosa ciudad-Estado sumeria en el Éufrates: miedo a la muerte y al inframundo, donde los muertos habitan en la oscuridad; a la naturaleza más allá de la civilización y al fin del mundo, patrullado por monstruos mitad humanos y mitad escorpiones, y al comportamiento tiránico del joven no reformado Gilgamesh, el mítico gobernante de Uruk.

Según la controvertida hipótesis de la Era Axial propuesta por el filósofo alemán Karl Jaspers en la década de 1940, durante el primer milenio antes de Cristo surgieron de manera independiente por toda Eurasia nuevos sistemas religiosos y filosóficos que formaron un nuevo «eje» civilizatorio.[7] Las Analectas de Confucio, los Upanishad y el Bhagavad Gita, las enseñanzas del Buda, los profetas hebreos y los filósofos griegos, todos ellos enfatizaban la importancia de la introspección y la autodisciplina. El lenguaje escrito, en conjunción con la oración, la meditación y la argumentación, se convirtió en una herramienta social y psicológica crucial.[8] Juntas, estas innovaciones no solo transformaron la manera en que los humanos comprendían el mundo, sino que acabaron modelando su comportamiento, creando una nueva capacidad para manejar los pensamientos y los sentimientos, incluido el miedo.

El miedo tenía ciertamente sus usos en la Antigüedad. Los antiguos griegos disponían de diferentes palabras para expresar el miedo, entre las que figuraban *deos*, que deriva de la raíz *dos* y sugiere que el miedo surge cuando una persona está «en dos mentes», y *phobos*, que está etimológicamente ligada al verbo *huir*.[9] En el siglo v a. C., Tucídides sostenía que la guerra del Peloponeso fue causada por el miedo o *phobos* de Esparta al poder creciente de Atenas.[10] Mientras tanto, la palabra *ekplexis* denotaba asombro aterrorizado. Por fin, el pánico, o *phobos panikós*, se asociaba con el dios Pan, mitad cabra y mitad humano, una deidad de los bosques y montañas arcádicos, cuyo chillido se decía que provocaba el pánico en todo aquel que lo oía.[11]

En la China imperial temprana, entre los siglos IV a. C. y III d. C., el miedo a los dioses modelaba las convenciones que gobernaban las relaciones sociales, el estatus y la clase. El miedo ante la perspectiva del castigo divino por una transgresión obraba como una forma de control social y un freno a las ambiciones mundanas desestabilizadoras, ya de los súbditos refractarios, ya de los gobernantes tentados de transgredir los límites aceptados de su poder. [12]

Así pues, seamos claros. No es que los humanos desarrollasen de repente una nueva propensión al miedo y una conciencia de sus usos en la Europa occidental del siglo XIV. ¿Qué sucedió entonces en dicho siglo para que se transformase la naturaleza del miedo? La respuesta concisa es que una serie de acontecimientos catastróficos prepararon a Europa occidental para las profundas transformaciones sociales y políticas, que un siglo y medio después conducirían a la globalización del temor. Tambaleante por el impacto de la hambruna y la pandemia, la unidad de la Iglesia católica fue cuestionada y luego fragmentada en medio del derramamiento de sangre del conflicto religioso y político. Una política del miedo que se había perfeccionado en la Europa devastada por la guerra se movilizó para sojuzgar las Américas, Asia y África. Esta exportación del miedo occidental fue central para la construcción del mundo moderno.

El cuadro de Pieter Brueghel el Viejo *El triunfo de la muerte* ofrece claves acerca de la naturaleza de estas transformaciones. Completado a principios de la década de 1560, representa una legión de esqueletos masacrando a los vivos y conduciéndolos al infierno a través de lo que parece ser una trampilla. En primer plano, la Muerte monta una yegua esquelética y empuña una guadaña. Un paisaje infernal se extiende hasta el horizonte, desprovisto de vegetación y marcado por la violencia; las víctimas cuelgan de árboles muertos o son atormentadas en ruedas de tortura; arden fuegos y el humo se desplaza hacia una costa repleta de naufragios.

Lo llamativo es la intensidad y la autenticidad del mundo emocional que Brueghel evoca. Podemos oír los gritos espeluznantes de esos hombres y mujeres, y sentir su desesperación por escapar. El pánico es visceral y súbito, una respuesta espontánea al miedo al dolor insoportable y a la muerte, así como a la perspectiva del juicio divino. Las escenas multitudinarias se componen de numerosas estampas que se centran en los miedos individuales, ya sea el temor de un rey a perder su poder o el de un padre a perder a su hijo. En efecto, Brueghel ofrece una anatomía del miedo del siglo XVI, descomponiéndolo para nosotros en un mundo que se está haciendo trizas. La muerte, la gran igualadora, ha reducido al rey al nivel de un perro carroñero. La pintura nos muestra la falibilidad humana y el terror del castigo de Dios, pero nos brinda asimismo una perspectiva urgentemente contemporánea sobre la violencia masiva.

En la tierra natal de Brueghel, los Países Bajos, el miedo era omnipresente en la década de 1560, cuando Felipe II de España, que había heredado el territorio de su padre, el emperador Carlos V de Habsburgo, tomó medidas enérgicas contra sus súbditos protestantes. La violencia de la Inquisición conduciría a una guerra en toda regla desde 1568, que seguiría coleando hasta el reconocimiento a regañadientes por parte de España de la República Holandesa en 1648. Godevaert van Haecht, un artesano de Amberes, contaba cómo la gente compraba armas por pánico para defender sus casas; la palabra *miedo* impregna su crónica durante los años que van de 1565 a 1574. [13] Tenemos aquí, en otras palabras, dos miedos esenciales: el temor de Dios y el miedo que dimana de la supresión de la libertad y la fe. A estos se añaden los aterradores espectros de la peste y la hambruna que acechaban la Europa del siglo XVI.

Para hacernos una idea de la escala de agitación mostrada en la pesadilla infernal de Brueghel, merece la pena compararla con otra representación previa del mundo: el profusamente ilustrado libro de oraciones en vitela conocido como las *Très Riches Heures*, probablemente iniciado en torno a

1412 por Paul Herman y Jean Limbourg para el duque de Berry, hijo del rey de Francia. El libro, que consta de 206 páginas con numerosas miniaturas, es una guía devocional organizada en torno a periodos prescritos de oración diaria. El manuscrito contiene lecturas de los Evangelios, plegarias a la Virgen, salmos y un calendario de días litúrgicos. Al principio figura un ciclo de doce escenas conocido como los «Trabajos de los meses», que representa el cambio de las estaciones y las actividades asociadas: campesinos que trabajan la tierra y aristócratas que se ocupan de sus asuntos con el telón de fondo de castillos medievales y magníficos interiores. Arqueados sobre esas escenas cotidianas están los cielos, pintados en lapislázuli azul brillante con los signos del zodiaco dorados.

En contraste con el caos de *El triunfo de la muerte* de Brueghel, este es un mundo jerárquico representado como profundamente ordenado y encerrado en un único tiempo universal. No se manifiesta miedo ni pánico en este universo divinamente ordenado. Tomemos la representación del mes de octubre. Solo la presencia de un espantapájaros con un arco y una flecha y el castillo que se dibuja al fondo sugieren que la cohesión social se garantiza mediante la omnipresente amenaza de la fuerza. Tenemos aquí un sistema social piramidal ideal, con Dios en la cúspide y, descendiendo desde el rey, los nobles, caballeros, hombres libres, villanos (feudatarios) y siervos de la gleba. Se trata de un intrincado edificio soldado por las obligaciones recíprocas, por los derechos otorgados a cambio de juramentos de fidelidad y servicio en especie.

Como ha sugerido el crítico de arte Erwin Panofsky, las suntuosas ilustraciones de las *Très Riches Heures* pueden reflejar un intento de reafirmar las distinciones sociales en un momento en que «la clase dirigente de una sociedad envejecida» estaba amenazada por la competencia de «fuerzas más jóvenes que se alzaban contra ella». [14] No obstante, entre 1412 y 1562 ocurrió con claridad algo que reemplazó la visión idealizada del libro de oraciones del duque de Berry por el espectáculo del temor y el

pánico tan vívidamente dramatizado en el cuadro de Brueghel. No es que el miedo y el pánico se inventasen de repente; es solo que, a mediados del siglo XVI, habían adquirido una nueva visibilidad en la vida cotidiana.

La Reforma y la disgregación del cristianismo transformaron la manera de entender el miedo, ofreciendo lecciones de cómo este podría ser explotado como base de nuevas instituciones de creencias y formas novedosas de poder centralizado. Ahora bien, antes de explorar las causas y consecuencias de esas transformaciones, deberíamos regresar a un tiempo anterior a la catástrofe. ¿Qué lugar ocupaba el miedo en ese mundo?

Las grandes catedrales góticas de los siglos XII, XIII y principios del XIV dominaban el paisaje medieval. Esas construcciones no eran meras profesiones de fe; eran emblemas de riqueza, ingenio y confianza. Entre las numerosas innovaciones del siglo XIII estaban el reloj mecánico, los nuevos métodos de fabricación de vidrio y la difusión de la tecnología de la fabricación de papel, que había sido introducida en el sur de Europa desde el mundo árabe en el siglo XII. La banca prosperó con el comercio y la industria, y las ciudades italianas se convirtieron en centros financieros internacionales. Se fundaron muchas de las grandes universidades, que florecieron como centros intelectuales, como las de Cambridge, Coimbra, Montpellier, Padua, Salamanca, Siena y Valladolid. Todo esto fue impulsado por la expansión económica. Conforme crecían las poblaciones, se intensificaba la extracción de recursos naturales, desde la minería hasta la tala de bosques para madera y la roturación de tierra a gran escala para el cultivo. Algunos historiadores hablan de una «revolución agrícola», sugiriendo que los avances tecnológicos provocaron efectos transformadores y condujeron a un fuerte incremento de la productividad. Entre ellos estaba la introducción del arado de ruedas pesadas, que ahorraba trabajo y posibilitó el cultivo de la tierra fértil en el norte de Europa, cuyos

suelos arcillosos densos e inquebrantables habían sido previamente difíciles de labrar. [15]

La prosperidad no puso fin al temor, que siguió siendo una característica de la vida. La gente temía la hambruna, la enfermedad, la guerra, a Satanás y sus secuaces, la ira de Dios, el apocalipsis y la condenación. [16] El miedo merodeaba por los rincones de la vida cotidiana, como los demonios en la *marginalia* de los manuscritos ilustrados. En la compilación de textos devocionales del siglo XIV conocida como *The Neville of Hornby Hours*, los ángeles caídos se muestran como criaturas con cuernos y con pezuñas hendidas que caen hacia el infierno. Todos los demonios representados poseen las características caprinas del dios griego Pan, que fue progresivamente demonizado en el periodo posclásico. No era solo su aspecto (pezuñas, cola y cuernos), sino también sus violentos deseos, su sexualidad desenfrenada y sus pasiones musicales. Al igual que Pan, el Diablo tienta a los humanos para pecar, alejándolos de su verdadera naturaleza e induciendo un comportamiento maniaco; en una palabra, pánico. [17]

El miedo estaba ligado a lo desconocido, y los monstruos tendían a congregarse en las tenebrosas regiones periféricas del mundo. En *Las visiones del caballero Tondal*, un relato popular del siglo XII, un caballero encuentra una gran variedad de monstruos macabros mientras viaja guiado por un ángel a través del infierno hacia el paraíso. El único ejemplar ilustrado que se conserva del texto, en la colección del Museo Getty, representa a pecadores torturados retorciéndose en agonía dentro de las fauces ardientes del infierno, que mantienen entreabiertas dos gigantes demoniacos.

Sin embargo, la más célebre excursión por el inframundo tiene lugar en la *Divina comedia*, completada en 1320. Habiéndose despertado para encontrarse a sí mismo perdido en medio de un bosque oscuro, el poeta Dante divisa ante sí un cerro soleado y su terror se apacigua, aunque no por

mucho tiempo, ya que pronto su camino es bloqueado por un leopardo, un león y una loba feroz, que lo obligan a retornar a la oscuridad, «deshecho en lágrimas y atrición». Comienza así un descenso al infierno que resulta ser un viaje a través del miedo, que destroza todo resto de complacencia al tiempo que reafirma la omnisciencia de Dios. [18]

El miedo no es solo un tema literario, ni tampoco estos monstruos diabólicos son siempre abstracciones alegóricas. Se pensaba que los agentes satánicos saturaban el mundo físico, comunicándose a través del canto de las aves y dejando signos amenazadores de su presencia para quienes fuesen capaces de descifrarlos. Un abad cisterciense del siglo XIII afirmaba que las personas estaban rodeadas de enjambres de demonios invisibles que flotaban en el aire como motas de polvo. [19]

Las doctrinas y los rituales eclesiásticos nutrían y dirigían ese temor, reclutándolo para la causa de la fe, al tiempo que contrarrestaban la desesperación con garantías de un más allá y esperanza de redención. En su influyente *Summa Theologiae*, escrita entre 1266 y 1273, el teólogo Tomás de Aquino considera los objetos, las causas y los efectos del miedo. Pregunta si el miedo es necesariamente malo y responde que, dado que es «natural en el hombre» y una condición fundamental del ser humano, no es intrínsecamente bueno ni malo. «Ahora el miedo nace del amor —reflexiona citando a san Agustín—, pues el hombre teme la pérdida de aquello que ama.» La intrepidez, sugiere el Aquinate, debería considerarse un vicio, toda vez que el temor de Dios es un prerrequisito para amarle: «Dios puede y debe ser temido». [20]

El miedo tenía otros beneficios; podía despertar a los pecadores a la gracia de Dios y tener un efecto disuasorio contra las propensiones al mal. [21] En su tratado *Sobre las virtudes y la moral*, el teólogo Guillermo de Auvernia, obispo de París desde 1228 hasta 1249, reflexiona sobre las nueve virtudes (fe, temor, esperanza, caridad, piedad, celo, pobreza, humildad y paciencia), que personifica y dota de una plataforma para

persuadir al lector de su valor. «Yo soy la portera y la guardiana del corazón humano», proclama Temor, que, como todas las demás virtudes, es retratada como una mujer. Temor es motivadora, protectora y torturadora; es un espantapájaros para mantener alejados «los pájaros de los pensamientos veleidosos, vanos, impuros y dañinos», un bálsamo para sanar «las heridas de los deseos carnales y mundanos», y una maestra de escuela que es cruel para ser bondadosa, y emplea el infierno como una vara para enseñar y castigar a los hijos de Dios. [22]

El poder material apuntalaba la influencia espiritual de la Iglesia y, a finales del siglo XII, a esta se le ocurrió la idea de cambiar el miedo por el lucro, garantizando la remisión total o parcial del pecado con el pago en efectivo de una indulgencia. Si uno tenía los medios, podía reducir el tiempo que debía pasar en el purgatorio. No obstante, la Iglesia recurría asimismo al miedo, la intimidación y la fuerza bruta para eliminar la disidencia. Las sectas cristianas que desafiaban las ortodoxias, como los cátaros y los valdenses en el sur de Francia, fueron tachadas de herejes que estaban confabulados con Satanás y fueron suprimidas con brutalidad. «La vida humana es constante temor», declaraba Inocencio III, el más formidable de los papas medievales y el arquitecto de la campaña de veinte años contra los cátaros, así como el patrocinador de la catastrófica cuarta cruzada, que intentó arrebatar Jerusalén a sus gobernantes musulmanes en 1202, pero terminaría acentuando la división de la cristiandad. [23]

Después llegaron los dos desastres principales. Entre 1315 y 1322, la hambruna asoló el continente matando hasta el 10 por ciento de la población urbana en el norte de Europa, y mucho más en determinadas áreas. [24] La gente entraba en pánico cuando el hambre se veía agravada por la enfermedad. Según un testigo, «los cuerpos de los indigentes, muertos de inanición, cubrían las calles», y el hedor de la descomposición era penetrante. [25] Las crónicas contemporáneas describen a la gente haciendo

acopio de los alimentos que encontraba, buscando raíces y frutos secos, y comiendo hierbas silvestres y corteza para sobrevivir. Los relatos más sensacionalistas describen a las personas devorando caballos y perros, alimentándose de los cadáveres de las reses muertas y de excrementos de pájaros. Los cronistas ofrecen evidencias anecdóticas de infanticidio y canibalismo. Los presos se comían supuestamente a otros reclusos en la cárcel; padres e hijos se consumían unos a otros. Se arrebataba a los criminales del patíbulo y se exhumaban los cadáveres de los cementerios. Aumentó la desigualdad y se disparó la delincuencia: la extorsión, el robo, la agresión y el asesinato. [26]

Tal vez no sorprenda que la muerte, el pecado y la redención ocupen un lugar preponderante como temas en el arte devocional de aquella época. *El triunfo de la muerte*, un fresco en el Campo Santo, el edificio del cementerio junto a la catedral de Pisa, se cree que fue pintado en la década de 1330. El miedo está en el núcleo de este vasto mural compuesto por numerosas escenas escalofriantes, incluida una que mostraba tres ataúdes abiertos con serpientes retorciéndose sobre cuerpos en descomposición. Aunque el fresco sugiere resiliencia social —el espectáculo continúa a pesar de la calamidad—, representa asimismo una sociedad abrumada por la muerte. Mientras un grupo de damas de la nobleza toca música en una tranquila arboleda, una espantosa bruja de cabello blanco se precipita hacia ellas con una guadaña. Esa bien puede ser la representación de una sociedad que se recupera del impacto de la hambruna, pero lo que es cierto es que, en buena parte de Europa occidental, la hambruna agravó las tensiones sociales y expuso nuevos puntos críticos. Las consecuencias se tornarían evidentes una década después, cuando golpeó una segunda catástrofe: la peste.

A finales de 1346, habían empezado a llegar a la cristiandad noticias de una devastadora enfermedad en Oriente. Se decía que los terremotos, las tempestades, el granizo, el fuego y el azufre presagiaban el contagio.

Bestias venenosas (serpientes, escorpiones y «gusanos pestilentes») habían caído del cielo.[27] Gabriel de Mussis, un notario de Piacenza en el norte de Italia, aseguraba que los soldados mongoles que asediaban la ciudad portuaria genovesa de Caffa (actual Feodosia) en el mar Negro habían catapultado cadáveres infectados sobre las murallas en un acto de guerra biológica. En octubre de 1347, doce galeras genovesas aterrizaron en Mesina, en Sicilia, llevando consigo la enfermedad desde Crimea.[28]

Aunque existen pocas evidencias directas de que los roedores estuviesen implicados en la propagación de la peste, se cree desde hace mucho tiempo que la infección se extendió a través de las ratas (huéspedes de la pulga de la peste), que se alimentaban del grano almacenado en las bodegas, o desde los fardos de tela y pelajes infectados de pulgas con los que comerciaban los genoveses. Aunque algunos historiadores han advertido notables diferencias epidemiológicas entre la peste del siglo XIV y la pandemia de peste transmitida por las ratas de finales del siglo XIX, recientes investigaciones científicas, incluida la corroboración genética de una fosa de enterramiento del siglo XIV en la localidad londinense de East Smithfield, han confirmado que la enfermedad era la peste bubónica causada por la bacteria *Yersinia pestis*.[29] Es probable que la plaga se propagase a través de Eurasia Central con las invasiones mongolas del siglo XIII y que los brotes del siglo siguiente fuesen el resultado de infecciones por derrame de estos nuevos reservorios de peste.[30]

Tan letal era la peste, declaraba el cronista siciliano Michele da Piazza, que cualquiera que entrase en contacto fugaz con personas infectadas o sus pertenencias estaba condenado. Los habitantes de Mesina huyeron al campo, expandiendo más aún el círculo de infección.[31] «La peste atemorizaba y mataba», escribió el historiador árabe Ibn al-Wardi, un testigo de primera mano del pánico generalizado desencadenado por la llegada de la peste a Oriente Medio, incluida la devastación de su ciudad natal, Alepo, en 1348.[32] El poeta Petrarca lamentaba que la peste «pisoteara

y destruyera el mundo entero». «Por todas partes vemos dolor, en todos lados vemos terror», escribía. ¿Cómo comprenderían las generaciones futuras lo que suponía vivir en una época en la que «las viviendas quedaban vacías, las ciudades abandonadas» y los cuerpos tirados sin contemplaciones en los campos? A Petrarca le preocupaba asimismo el destino de sus seres queridos. «Líbrame de estos temores lo antes posible con una carta tuya, querido hermano, si sigues con vida», pedía a su amigo flamenco Lodewijk Heyligen. Su mecenas, el cardenal Giovanni Colonna, sucumbió a la enfermedad, en tanto que su hermano Gerardo, un monje cartujo, fue el único superviviente de su monasterio en el sur de Francia. [33]

La descripción más célebre de la peste aparece en la introducción a la colección de relatos de Giovanni Boccaccio *El Decamerón*, iniciada en torno a 1349 y completada hacia 1353. Boccaccio, antiguo banquero y abogado, era un soltero de treinta y cuatro años que vivía en Florencia cuando golpeó la epidemia. Nos cuenta que en pocos meses perecieron cien mil personas, una cifra que puede no andar muy descaminada. La pestilencia, escribe, «se propagaba mediante el más mínimo contacto entre el enfermo y el sano al igual que el fuego prende en los materiales secos y aceitosos cuando estos se colocan a su lado». Las víctimas de la peste (entre las que figuraban el padre y la madrastra de Boccaccio) despertaban al parecer «perfectamente saludables, comían por la mañana con sus familias, compañeros y amigos, para cenar esa noche con sus ancestros en el otro mundo». [34]

Todas esas historias han de ser tratadas con cautela y, en ciertos casos, con absoluto escepticismo. Cuando el cronista sienés Agnolo di Tura nos cuenta que la gente pensaba que era el fin del mundo y que él había enterrado a cinco de sus propios hijos, ¿deberíamos creerle al pie de la letra? [35] Leídos en paralelo, muchos relatos suenan indistinguibles. La descripción de la peste de Boccaccio está en deuda con Tucídides y funciona como relato marco para los cuentos subsiguientes. Las cartas de

Petrarca, pese a todo su patetismo, no eran efusiones espontáneas, sino obras literarias cuidadosamente elaboradas e inspiradas en las cartas del filósofo romano Cicerón. El asunto de las deudas literarias plantea la cuestión de cuán reales eran en verdad el miedo y el pánico. ¿Son exageradas las descripciones del colapso social y la histeria colectiva? Después de todo, los cronistas que informan sobre la peste son en muchos casos los mismos que nos harían creer que cayeron sapos del cielo como presagio del desastre.

Un análisis de últimas voluntades y testamentos en Bolonia en 1348 sugiere que los vínculos sociales demostraron ser resistentes y la confianza no se desvaneció de la noche a la mañana. Incluso en el apogeo de la crisis, los familiares, amigos y vecinos estaban siendo testigos de las voluntades de las víctimas de la peste.[36] Ahora bien, ¿cuán fiables son estos testimonios? El historiador Samuel Cohn ha señalado que solo dan cuenta del 5 por ciento de los muertos por la peste en aquel año. ¿Qué ocurrió con todos los demás? ¿Acaso estaban muriendo demasiado deprisa como para prepararse para su final?[37] Parece deshonesto restar importancia a la magnitud de una pandemia que los contemporáneos describían como «La Gran Pestilencia» o «La Gran Mortalidad», y que mucho más tarde daría en llamarse la *Peste Negra*; un desastre que pudo haber arrasado media Europa en solo tres años.

Mirando atrás desde la década de 1380, el cronista florentino Baldassarre Bonaiuti describe cómo los muertos eran arrojados a fosas comunes, con centenares de cuerpos apilados, separados por una capa poco profunda de tierra, «al igual que se prepara una lasaña con capas de pasta y queso».[38] En un cálculo conservador, entre 1347 y 1351 murieron veinticinco millones de personas, pero la cifra puede haber sido mucho más alta, quizá el doble de ese número. En algunas partes del Mediterráneo occidental pudo haber perecido al menos el 60 por ciento de los habitantes,

y habría costado bastante más de un siglo recuperar los niveles de población. [39]

En el primer tratado médico conocido sobre la peste, escrito en abril de 1348, semanas antes de que la pandemia alcanzase su ciudad natal de Lleida, al oeste de Cataluña, el médico Jacme d'Agramont comparaba la naturaleza destructiva del miedo a la peste con el terror causado por un fuego que se aproximaba. «La experiencia cotidiana —observaba— nos muestra que cuando se incendia una vivienda todos los vecinos se atemorizan y, cuanto más cerca viven, más se asustan.» El propósito de D'Agramont al escribir era despejar algunas de las «dudas y los temores» causados por el contagio inminente. [40]

Aunque los efectos y las respuestas a la peste variaron mucho en Europa, África del Norte, Oriente Medio y Asia Central, la magnitud de la mortalidad provocó conmociones políticas, económicas y psicológicas que transformarían Europa occidental de manera irrevocable. «El miedo era tal que nadie sabía qué hacer», refería un cronista. [41] El temor, liberado de la observancia religiosa convencional, desató una poderosa fuerza desestabilizadora que afectó a todos los aspectos de la vida. El historiador francés Jean Delumeau ha afirmado que la peste, entre otros trastornos psicológicos, produjo «fantasías morbosas» que contribuyeron al aumento de la inseguridad colectiva europea, que habría de perdurar hasta el siglo XVIII. En esa mentalidad pesimista, obsesionada con la culpa y la vergüenza, se veían peligros acechando por doquier. [42]

Aunque algunos historiadores han cuestionado los efectos a largo plazo de la peste, suele convenirse en que la primera ola de la pandemia en Europa desencadenó «manifestaciones de emoción desenfrenadas y no autorizadas». [43] Antes que nada, el temor a la enfermedad mortal provocó la huida de las ciudades y los pueblos infectados, en particular en regiones urbanizadas como el centro y el norte de Italia. Pese a que algunas

autoridades municipales intentaron impedir que la gente dejase sus casas imponiendo multas o poniendo guardas en las puertas de las ciudades, muchos trataban de escapar. Haciéndose eco de la descripción de la Gran Peste de Atenas en la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides, Boccaccio nos dice que «el respeto por la reverenda autoridad de las leyes, tanto divinas como humanas», se había evaporado. Cuando los ciudadanos intervenían para ayudar a enterrar a sus vecinos muertos, no lo hacían por caridad, sino porque temían contraer la enfermedad. En *El Decamerón*, un grupo de siete mujeres y tres hombres jóvenes huyen de la Florencia infestada por la peste y desgarrada por la delincuencia para pasar quince días en el campo. El espectáculo de tanta muerte y destrucción, por no mencionar el omnipresente hedor de la putrefacción, «provocaba toda suerte de temores y fantasías en aquellos que seguían con vida». Los pobres no eran tan afortunados, a decir de Boccaccio; al quedarse sin ayuda, morían «más como animales que como seres humanos». [44]

El misterio de los orígenes de la enfermedad y los característicos bubones, o ganglios linfáticos hinchados que acompañaban a la infección, amplificaban esos temores. ¿Qué causaba la enfermedad? Nadie lo sabía. La Facultad de Medicina de la Universidad de París preparó un informe para el rey Felipe VI de Francia en el que la pandemia se atribuía a influencias astrológicas: una constelación celestial había precipitado vapores nocivos. Para protegerse de ese miasma venenoso, el informe aconsejaba mantenerse alejado de los pantanos fétidos y de cualquier lugar con agua estancada; asimismo recomendaba fumigaciones para purificar el aire con madera de agar o, para quienes fuesen lo bastante ricos para permitírselo, resina de ámbar y almizcle. [45]

Si unos reaccionaban con la huida aterrorizada, otros optaban por el aislamiento autoimpuesto y se atrincheraban en sus hogares. Había quienes hacían lo contrario y, despreciando al decoro, se deleitaban en «los placeres de la vida». La pérdida de la decencia en busca de la gratificación

autoindulgente parece haber sido una característica de ese pánico a la peste. [46]

Ahora bien, el pánico como respuesta a la plaga podía adoptar formas más agresivas. Antes de que golpease la pandemia, Siena había sido una república floreciente gobernada por una oligarquía mercantil. Sin embargo, durante y después de la peste, el consejo municipal se afanaba en lidiar con las consecuencias económicas y sociales, incluido un dramático declive demográfico y un aumento de la violencia. Al igual que en muchos otros lugares, se introdujeron nuevas leyes para restaurar el orden, pero era demasiado poco y demasiado tarde, y fue en esa atmósfera de escalada de tensión donde una rebelión derrocó al gobierno en 1355. Puede que la peste no provocase directamente el cambio de régimen, pero había creado las condiciones propicias para ello. [47]

En Marsella se produjo una intensificación similar de los odios entre las distintas facciones. En lugar de resolver las tensiones sociales, los enconados procesos judiciales las agravaban, alentando el castigo extrajudicial. [48] Otra manifestación de la precariedad y la turbulencia social era el énfasis en la construcción de castillos, prueba de una necesidad de seguridad en un mundo en el que los arrendatarios rebeldes, los vagabundos pobres y los mercenarios oportunistas desafiaban el *statu quo*. [49]

El miedo en respuesta a la peste perpetuaba los estereotipos, de suerte que los grupos minoritarios (judíos, musulmanes, indigentes, leprosos y extranjeros) eran señalados como malévolos portadores de contagio. Mientras tanto, las autoridades rentabilizaban las «amenazas localizadas», convirtiéndolas en un peligro universal que creaba la base para las ansiedades que podían explotarse de manera más sistemática. [50] Convertir en chivos expiatorios a las comunidades minoritarias era una manera de legitimar el poder. Aunque los gobernantes podían temer por sus almas y legar a la Iglesia sumas sustanciales para que se cantasen misas por ellos tras su muerte, también podían gobernar sembrando el miedo. [51]

En 1348 comenzaron a circular rumores en el norte de España y el sur de Francia de que los judíos estaban envenenando los pozos para exterminar a los cristianos, que desembocaron en disturbios y masacres antijudías en partes de Cataluña y Languedoc.[52] Los factores locales influyeron en la forma que adoptó esa persecución. En los territorios ibéricos de la corona de Aragón, una larga historia de violencia antijudía (manifiesta en el apedreamiento de propiedades judías durante los disturbios de la Semana Santa) alimentó los miedos a la peste.[53] En Saboya, los judíos fueron procesados formalmente, con confesiones extraídas bajo tortura. El Día de San Valentín de 1349, dos mil judíos fueron quemados vivos en público en Estrasburgo. Aunque algunos no judíos, incluido el alcalde de la ciudad, trataron de intervenir, otros se unieron con entusiasmo a la matanza.[54]

Muchos historiadores han argüido que esa histeria antisemítica se filtraba hacia arriba desde el pueblo; era espontánea y dirigida por los campesinos, desencadenada por la conmoción de la muerte masiva y el resentimiento por el papel de los judíos como prestamistas. En las palabras del historiador italiano Carlo Ginzburg, la obsesión con las conspiraciones judías formó «un espeso sedimento en la mentalidad popular».[55] Otros, sin embargo, han señalado evidencias que indican lo contrario: que las masacres fueron impulsadas en realidad por miembros de la élite.[56] El obispo de Estrasburgo, que contribuyó de manera decisiva al pogromo en esa localidad, estaba fuertemente endeudado con los acreedores judíos, por lo que convertir a los judíos en chivos expiatorios e incitar a la violencia contra ellos le beneficiaba personalmente.[57] El propio papa Clemente VI reconoció que los intereses creados estaban alimentando las atrocidades y volvió a promulgar un decreto que afirmaba la protección a los judíos por parte de la Iglesia. Algunos cristianos, declaraba, estaban «buscando su propio beneficio y están cegados por la codicia al deshacerse de los judíos, porque les deben grandes sumas de dinero».[58]

Las reacciones populares a la peste desafiaban y minaban a las autoridades seculares y religiosas, pero el pueblo no fue el único que entró en pánico. La élite tenía miedo de la escasez de mano de obra a resultas del colapso demográfico; entretanto, los campesinos, los pequeños propietarios rurales y los artesanos se encontraban en una posición fortalecida para negociar sus salarios y empezaban a demostrar nuevas aspiraciones sociales. Como recoge la legislación laboral francesa de 1354, los campesinos «trabajan cuando les apetece y pasan el resto de su tiempo en las tabernas jugando a las cartas y divirtiéndose». En reacción a semejantes pretensiones y para hacer frente a la drástica disminución de los ingresos fiscales, los gobernantes de muchas partes de Europa subieron los impuestos e introdujeron medidas urgentes para contener los salarios, fijar los precios y limitar la libertad de movimiento. [59]

Los efectos de la plaga contribuyeron a generar una infinidad de agravios políticos, económicos y sociales y, desde mediados de la década de 1350 hasta la de 1380, hubo un recrudecimiento de las revueltas populares por toda Europa: el levantamiento de la Jacquerie en el norte de Francia en 1358, la revuelta de los *ciompi* en Florencia en 1378 y la revuelta de los campesinos en Inglaterra en 1381. [60] Las voces discrepantes y los movimientos heréticos se enfrentaban a la autoridad de nuevas maneras, siendo la secta radical más conocida las confraternidades *flagelantes* que deambulaban por los campos del norte y el centro de Europa, golpeándose a sí mismos en frenéticos alardes de penitencia pública. [61]

Con el fin de contrarrestar el miedo disruptivo y el pánico antisocial que este generaba, la Iglesia adoptó dos estrategias principales. La primera fue la represión de la disidencia. Aunque el miedo a la peste ponía a prueba el poder establecido, brindaba asimismo una oportunidad para que las instituciones seculares y religiosas reafirmaran su poder. La otra respuesta de la Iglesia fue una vigorosa promoción de su credo como un antídoto contra el colapso y un camino de salvación. Habiendo sido vapuleada por el

desastre, la gente era susceptible a las influencias políticas y espirituales, y podía explotarse el pánico. El temor a la peste, por ejemplo, podía canalizarse hacia la renovación espiritual. Desde esa perspectiva, el mensaje de buena parte del arte de la peste, con su énfasis en la muerte, no debería entenderse solo como un reflejo de los miedos prevalentes, sino también como un medio para reorientarlos hacia nuevas formas de devoción. El miedo tenía que alimentarse con asiduidad.

Esta celebración del miedo adoptó numerosas formas. La danza macabra era un recordatorio de la evanescencia de la vida. El primero y más célebre registro visual del motivo es un mural de la década de 1420 en el cementerio de Les Saints Innocents de París, que fue destruido en el siglo XVII y solo ha llegado hasta nosotros a través de grabados y descripciones literarias. Una macabra iconografía de esqueletos danzantes era un modo de inculcar la devoción mediante el miedo a la muerte y al juicio divino. Tal era asimismo un objetivo de los monumentos de cadáveres, efigies esculpidas conocidas como *transi* (del latín *trans*, «a través, más allá»), donde los difuntos se representaban como esqueletos recostados o cuerpos en descomposición. Semejantes representaciones gráficas de la muerte instilaban obediencia recordando a los espectadores la fugacidad de la vida terrenal y el aterrador castigo que aguardaba a los pecadores.

A la larga, sin embargo, tales estrategias para controlar el miedo no funcionaban. Durante el siglo XV floreció el sectarismo y la Iglesia luchaba por mantener el orden. Se exacerbaban las tensiones preexistentes desde hacía mucho tiempo. En un célebre decreto de 1302, el papa Bonifacio VIII había declarado la primacía espiritual y temporal del papa, una reivindicación pronto cuestionada por el rey Felipe IV de Francia, quien defendía su derecho a gravar al clero. A resultas de la subsiguiente lucha por el poder, el papado se trasladó de Roma a Aviñón entre 1309 y 1377, un periodo conocido como el *Cautiverio de Babilonia*, y desde 1378 hasta 1417 se dividió entre lealtades con dos pretendientes rivales, una situación

designada como el *Cisma de Occidente*. Aunque el Concilio de Constanza entre 1414 y 1418 resolvió finalmente la controversia con la elección del papa Martín V, el daño ya se había causado.

Durante mil años, la Iglesia católica había disfrutado del monopolio del temor, que había explotado para canalizar la creencia. Las representaciones religiosas enfatizaban los terrores del purgatorio y del infierno. El miedo era un incentivo para la devoción, incorporado a la doctrina y los ritos sacramentales que modelaban la vida cotidiana. Sin embargo, las múltiples conmociones (sociales, psicológicas, políticas y económicas) producidas por la peste entre 1347 y 1351 contribuyeron a aflojar el control de la Iglesia. El miedo que esta había aprovechado con tanta efectividad estaba ahora disponible, e intereses rivales, entre los que figuraban los de los movimientos reformistas radicales y los Estados centralizadores, comenzaron a reivindicarlo para sus causas respectivas.

2

Una nueva era del miedo

En la agitación religiosa y política del siglo XVI, que vio desafiada la autoridad de la Iglesia católica en el norte y el centro de Europa, el miedo se transformó. En ciertos lugares (partes del norte de Alemania, Escandinavia, Países Bajos e Inglaterra) la Iglesia católica fue derrocada y surgieron nuevas comunidades protestantes que profesaban su lealtad al Estado. En 1520, Martín Lutero, una figura crucial de la Reforma, urgió a los príncipes alemanes del Sacro Imperio Romano (una confederación flexible de territorios de habla alemana bajo el señorío o la soberanía de un emperador) a hacer suya la causa de la reforma en sus tierras, insistiendo en que la Iglesia se equivocaba al reclamar la jurisdicción sobre el poder temporal. [1] Para esos gobernantes, la defensa de la reforma conllevaba claros beneficios: aumentaba su influencia y su riqueza a expensas de la Iglesia y el emperador, al tiempo que contribuía a inculcar obediencia a sus súbditos. [2]

El control estatal de las instituciones religiosas no quedaba confinado a los territorios protestantes. En otros lugares, en España, Francia y zonas de Europa oriental, se reafirmó el catolicismo, con frecuencia mediante la coerción. Para protegerse de la amenaza protestante, la Iglesia se vio forzada a contar con la intervención de los príncipes locales. En consecuencia, en esos lugares, la religión también se convirtió en una faceta del poder estatal. Las herramientas que la Iglesia había desarrollado para

promover una fe común (incluido el miedo) fueron incorporadas de modo progresivo a la maquinaria gubernamental.

No obstante, el miedo avanzó asimismo en otra dirección. Lutero pudo haber apelado a los gobernantes seculares, pero insistía en una relación personal del creyente con Dios. Los individuos, sostenía, eran los súbditos de dos reinos: uno exterior, el orden temporal, y otro interior, espiritual.[3] Según la doctrina de la *sola scriptura*, «solamente por la Escritura», la Biblia era una fuente de autoridad infalible, harto preferible a los dudosos preceptos transmitidos por la tradición, los concilios eclesiásticos, los teólogos y los papas. La creencia en el purgatorio, por ejemplo, que era clave para la venta de indulgencias, carecía de base en las Escrituras. La remisión del castigo por los pecados no podía comprarse, la salvación exigía trabajo y la meditación era un ejercicio espiritual crucial que implicaba «repetir y comparar el discurso oral y las palabras literales del libro, leyéndolas y releyéndolas con diligente atención y reflexión».[4]

Lo que ahora exploraremos es la propaganda y la individualización simultáneas del miedo durante la Reforma, así como su ambiguo papel como una herramienta de gobernanza y una fuerza de liberación, comenzando con un análisis de cómo los libros de filosofía política y las obras literarias abordaban la experiencia del miedo, su lugar en la sociedad y su relación con la fe y el poder.

Con frecuencia se olvida que el Renacimiento, la explosión del arte y la cultura occidentales que se produjo a partir de finales del siglo XIV, se desplegó en medio de la agitación política y la violencia extrema.[5] El gran historiador suizo del siglo XIX Jacob Burckhardt, a quien debemos la idea del Renacimiento como un periodo de transición radical desde la Edad Media hasta el mundo moderno, enfatiza el temeroso «espíritu de duda» de la época, así como su «tendencia viciosa», nacida de lo que él calificaba de «las peores características de un egoísmo desenfrenado».[6] La visión

apocalíptica de Brueghel *El triunfo de la muerte* es una versión de esta turbulencia; otra es *El libro de los milagros*, un manuscrito ilustrado elaborado en torno a 1550 en la ciudad suaba de Augsburgo. En él, el catastrofismo bíblico converge con los horrores de la guerra y la devastación causada por una inundación fatal, plagas de langostas y monstruos devoradores de humanos. [7]

En una carta escrita a principios de la década de 1480 a su mecenas Ludovico Sforza, duque de Milán, Leonardo da Vinci describe las ingeniosas «máquinas de guerra» que estaba desarrollando para causar «gran terror al enemigo»: catapultas, morteros portátiles, cañones, bombas incendiarias y vehículos blindados. [8] Aunque la pólvora había llegado a Europa desde Asia en el siglo XIII, a la altura del siglo XV el uso de la artillería había transformado la naturaleza de la guerra. Ese era, pues, el nuevo *humanismo* posterior a la peste, que defendía los valores humanos y las virtudes cívicas y se inspiraba en la Antigüedad clásica. «El miedo surge antes que cualquier otra cosa —anotó Da Vinci en su cuaderno—. Al igual que la valentía pone en peligro la vida, el miedo la protege.» [9]

De hecho, los Estados que surgieron a partir de la peste a finales del siglo XIV e inicios del XV se fundaron sobre un nuevo género de política, con un contrato entre el gobernante soberano y sus súbditos que postulaba la violencia intrínseca de la naturaleza humana y la consiguiente necesidad de nuevas estrategias disciplinarias para mantener bajo control esa violencia. Según un estudio del reformador francés Juan Calvino y sus seguidores, la Reforma precipitó una «revolución disciplinaria» en lugares como los Países Bajos y Brandeburgo-Prusia que serviría como patrón para el mundo. En dichos lugares se desarrolló una nueva infraestructura de gobernanza y control social que tenía sus raíces en la promoción de la disciplina religiosa. «Lo que significó el vapor para la economía moderna —observa el sociólogo histórico Philip Gorski—, lo supuso la disciplina

para la política moderna.» [10] El miedo constituía el núcleo de ese nuevo pacto político.

En 1516, Desiderio Erasmo, el filósofo, teólogo y erudito neerlandés, condenaba la brutalidad de la guerra y hacía hincapié en el valor del amor sobre el temor. «El tirano se esfuerza en ser temido, el rey en ser amado», escribió. [11] Muchos de sus contemporáneos adoptaron el punto de vista opuesto. Tres años antes, Nicolás Maquiavelo había expresado con elocuencia los méritos políticos del miedo. En su calidad de segundo canciller, había dirigido importantes misiones diplomáticas para la República florentina y se había encargado de organizar la milicia de la ciudad. Sin embargo, cuando la familia gobernante Medici fue restituida en 1512 tras dieciocho años en el exilio, las asociaciones de Maquiavelo con el antiguo régimen lo convirtieron en *persona non grata* y fue destituido de su cargo. Unos meses después fue encarcelado por su presunta participación en una conspiración para derrocar a la nueva administración y fue torturado para que confesase mediante la infame técnica de la garrucha, en la que se cuelga al reo, con las manos atadas a la espalda, de una cuerda que pasa por una polea. [12] A raíz de esas tribulaciones, Maquiavelo se retiró a su casa de campo en Sant'Andrea in Percussina y escribió *El príncipe*, un tratado sobre el poder dedicado al nuevo gobernante de Florencia, Lorenzo di Piero de' Medici, sin duda como un gesto de congraciamiento pragmático.

La crisis política en Florencia había alentado a Maquiavelo a pensar en la manera de contrarrestar la tendencia que las instituciones parecían tener a la corrupción y la obsolescencia gradual. Concebido como una introducción a la política y un manual básico para aspirantes a gobernantes, su libro sostiene que el dirigente exitoso ha de anticiparse a la rebelión y contrarrestar las fuerzas divisivas en el seno del Estado inculcando el miedo en la población. «De la generalidad de los hombres se puede decir esto —escribe—: que son ingratos, volubles, simuladores, cobardes ante el peligro y ávidos de lucro.» ¿Es «mejor ser amado que temido, o al revés»?,

pregunta, antes de responderse a sí mismo: «es mucho mejor ser temido que amado si no se puede ser ambas cosas». [13] Según Maquiavelo, solo el miedo y la amenaza de violencia pueden mantener unida la sociedad. Si le interesa hacerlo, es perfectamente razonable que el príncipe se vea arrastrado a «obrar contra la fe, la caridad, la humanidad y la religión». [14] Lo novedoso de esta formulación no era tanto la idea del temor como un recurso político, que refleja los supuestos cínicos acerca de la naturaleza humana, cuanto su promoción descarada como un instrumento para adquirir y conservar el poder.

El príncipe de Maquiavelo fue una de las muchas obras preocupadas por la batalla de controlar el miedo que se estaba librando por toda Europa en el siglo XVI. El mismo año en que Erasmo había comentado el uso tiránico del miedo, su buen amigo sir Tomás Moro (filósofo, abogado y más tarde lord alto canciller de Inglaterra) publicó el libro *Utopía*, en el que una república de una isla imaginaria se convierte en un vehículo para criticar las instituciones políticas contemporáneas y poner en evidencia los peligros del sectarismo religioso, los enfrentamientos civiles y la desigualdad social. En muchos aspectos, la Utopía de Moro es una sociedad extraordinariamente liberal, a pesar de su dependencia de esclavos para «todo el trabajo rudo y sucio» y la constante vigilancia de los ciudadanos por parte del Estado con el fin de garantizar la disciplina. [15] Es una democracia representativa, regida por un príncipe electo; no existe propiedad privada ni dinero, y los enfermos son tratados en hospitales públicos. No obstante, el miedo desempeña un papel importante en la mancomunidad ficticia de Moro. Si bien los ciudadanos de Utopía gozan de libertad religiosa, el miedo al juicio de Dios se considera indispensable; los ateos que no conocen el miedo no pueden ocupar cargos públicos. Como dice Moro, «si uno solo teme la persecución y no espera nada tras su muerte, siempre estará intentando eludir o infringir las leyes de su país, con el fin de conseguir sus intereses». [16]

El orden social en Utopía resulta depender de que la clase adecuada de temor se equilibre con la clase adecuada de intrepidez. Mientras que el temor religioso se considera motivacional, el miedo a la inanición y a las necesidades materiales básicas se juzga inaceptable porque desestabiliza la sociedad. En la época en la que Moro estaba escribiendo, los temores espirituales y materiales se habían desbaratado peligrosamente por toda Europa dislocando ese delicado equilibrio. Había nacido el mundo distópico del pánico moderno, junto con un impulso de signo contrario para diseñar una nueva clase de Estado capaz de contenerlo.

Estas nuevas ideas acerca de los usos y abusos de diferentes tipos de miedo surgieron en el momento preciso en el que la unidad de la cristiandad se hallaba bajo amenaza. Por toda Europa, la autoridad de la Iglesia católica estaba siendo impugnada por los disidentes y los defensores de la reforma. En 1517, Lutero escribió sus *Noventa y cinco tesis*, una lista de quejas contra el papado que precipitó una disputa teológica que pronto se transformaría en un movimiento secesionista radical. Entre sus quejas con respecto a Roma figuraba la venta de indulgencias, que a mediados del siglo XV estaban siendo emitidas como pequeños formularios impresos, pagarés que se asemejaban a cheques en blanco con espacios reservados para el nombre del comprador y la fecha de adquisición. En una creativa artimaña generadora de dinero gestionada por la Iglesia desde 1476, incluso era posible comprarlas para los familiares difuntos.

No tardaron mucho en plantearse otras demandas por parte de facciones protestantes rivales, incluidas las encabezadas por Calvino y Ulrico Zuinglio en Suiza.[17] «Por desgracia, me temo que el Evangelio puede involucrarnos en una guerra mortífera», escribió Erasmo en 1529. Un año después predecía que «la larga guerra de palabras y panfletos pronto será librada con alabardas y cañones».[18]

Para entonces ya se había desatado la violencia. En la guerra de los campesinos en el oeste y el sur de Alemania, impulsada por el desafío protestante a la Iglesia católica y encabezada por el predicador Thomas Müntzer, estos habían sido derrotados y quizá hasta cien mil de ellos fueron masacrados. El propio Müntzer fue capturado, torturado y ejecutado en 1525. Y en los años posteriores a la publicación de *Utopía*, el mecenas de Moro, Enrique VIII, rompió con Roma y consolidó su poder como cabeza de la recién fundada Iglesia anglicana. Moro, católico devoto, fue hallado culpable de traición y decapitado en julio de 1535. Con el objetivo de impedir la propagación de esa herejía protestante, el papa Pablo III creó la Suprema Congregación Sagrada de la Inquisición Romana y Universal en 1542, con la misión de enjuiciar a los acusados de delitos heréticos.

La notable velocidad con la que se fragmentó la Europa católica obedecía en parte a una nueva tecnología que estaba transformando la comunicación en el mundo occidental, con consecuencias de largo alcance para la administración del miedo por parte de la Iglesia: la imprenta, diseñada por Johann Gutenberg en la década de 1440. La imprenta de tipos móviles había sido inventada siglos atrás en China, pero la publicación de la traducción latina de la Biblia por parte de Gutenberg en la década de 1450, la primera publicación «producida en masa» en Occidente, anunciaba una nueva era de la imprenta. Aunque la difusión de manuscritos continuaría hasta bien entrado el siglo XVII, fue Lutero quien demostró lo importante que podía ser la tecnología de impresión como un arma de ataque y autopromoción, y como un medio de infundir temor al juicio de Dios, lo que él estimaba fundamental para la fe. Como declaraba en su *Catecismo menor* de 1529, una exposición de doctrinas escritas para la edificación de los laicos y los niños: «Hemos de temer, amar y confiar en Dios por encima de todas las cosas». [19]

El propio Lutero estaba atormentado por el miedo a la muerte y atribuía su vocación religiosa a una experiencia aterradora que había sufrido en julio

de 1505; atrapado en una tormenta eléctrica, había jurado hacerse monje si sobrevivía a la prueba. Según Lutero, la falta de temor conduce al orgullo, en tanto que el temor filial de Dios, frente al temor servil, es una condición previa para la gracia y se asemeja al miedo que el hijo tiene de sus padres; en ambos casos, el miedo está mezclado con el amor y constituye una forma de reverencia. [20] No obstante, también vituperaba contra el desvergonzado abuso del miedo por parte de la Iglesia católica, reservando un oprobio particular para los métodos inescrupulosos del fraile dominico Johann Tetzel, que aterrorizaba a sus congregaciones para que comprasen indulgencias conjurando visiones de sus padres muertos implorando clemencia en el purgatorio. [21] Lo atroz de semejante comportamiento era la forma en que explotaba el miedo por dinero y fomentaba la confusión entre la absolución y la remisión del castigo por los pecados.

La cultura impresa fue empleada por Lutero para condenar esas prácticas y promover sus propias creencias. Los panfletos eran relativamente baratos y rápidos de producir, y eran asimismo una forma de llegar a un público mucho más amplio de lectores y oyentes. Una de las tácticas de Lutero consistía en socavar al papado exponiéndolo a la sátira vituperadora, que podía neutralizar el miedo y minar la autoridad. El texto se combinaba con vívidas viñetas (muchas de ellas del artista Lucas Cranach, amigo de Lutero), que recurrían a elementos familiares, burlescos y a menudo salaces de la cultura popular alemana. Roma es un burdel; los cardenales proceden del trasero del diablo; el papa, imaginado como el anticristo, se sienta a horcajadas sobre un cerdo mientras sostiene un montón de mierda humeante. Explotando el prejuicio popular, Lutero acusaba al papado de conspirar con los judíos, revelando un inquietante antisemitismo que inspiraría a Hitler y a los nazis en el siglo XX. [22]

Si bien la teología radical de Lutero pudo haber promovido la experiencia subjetiva y la liberación de las restricciones de la corrupta Iglesia católica, también hacía hincapié en el pecado original. La salvación

solo era posible mediante la gracia de Dios, una doctrina conocida como *justificación solo por la fe*. Como lo expresaba el erudito y reformador alemán Philip Melanchthon, amigo de Lutero, en el Artículo IV de la Confesión de Augsburgo (1530), «no podemos obtener el perdón del pecado ni la rectitud ante Dios por nuestros propios méritos, obras o satisfacciones», sino solo por la gracia de Dios. En otras palabras, la libertad espiritual iba de la mano de la capitulación ante la autoridad divina. Erich Fromm sostendría más tarde, de forma controvertida, que el legado de esta ambigüedad fundamental (el énfasis simultáneo en la libertad frente a la autoridad y la sumisión a esta en la teología de Lutero y Calvino) caracterizaba los sistemas democráticos conforme se desarrollaban en Europa occidental y contribuía a explicar el auge del totalitarismo en el siglo XX. [23]

El fervor desatado por los conflictos religiosos, la adhesión a nuevas ortodoxias y el temor a la ira de Dios alentaban la demonización de los disidentes, así como las revueltas masivas y la violencia. Las campañas de miedo eran un distintivo del periodo, caracterizado por la persecución de las comunidades minoritarias, en particular judíos y musulmanes. La fe y la amenaza de herejía se concebían como un conflicto espiritual que precisaba vigilancia contra la tentación, amén de esfuerzos para erradicar las conspiraciones demoniacas. Si bien la caza de brujas se manifestaba como una avalancha de pánicos locales, la idea teológica era el miedo a gran escala: una amenaza existencial para el cristianismo planteada por la heterodoxia y la desobediencia.

Los territorios germanoparlantes de Europa central pudieron haber sido el corazón de los miedos a las brujas en los siglos XVI y XVII, pero estos fueron un fenómeno paneuropeo, «un síntoma furibundo de agitación social y política». [24] Los estados alemanes del sur son buenos ejemplos de cómo el reverso del miedo era la furia: una intensa lucha confesional entre diferentes identidades político-religiosas. Allí, la caza de brujas era un subproducto

tóxico de las más despiadadas luchas entre las fuerzas de la Reforma y las de la Contrarreforma, el contraataque de la Iglesia católica contra la amenaza protestante.

En Escocia, en particular en las Tierras Bajas dominadas por la Iglesia calvinista temerosa de Dios, el miedo a las brujas abocó también al pánico, y en él desempeñó un papel clave, como autoproclamado demonólogo, Jacobo VI, quien en 1597 publicó *Demonología*, un tratado destinado a demostrar la existencia de brujas y abogar por su persecución. [25] Tan lejos como en las remotas fronteras del Nuevo Mundo, en las plantaciones de Massachusetts, el miedo a la brujería conduciría a la denuncia y el juicio contra los acusados de practicar el arte del diablo para provocar enfermedades y muerte. [26] Los curanderos populares, los augures y los individuos supuestamente dotados de poderes de profecía y adivinación llevaban siglos deambulando por los campos europeos vendiendo sus servicios. Aunque esas prácticas continuarían hasta el siglo XIX, a raíz de los violentos conflictos confesionales serían cada vez más condenadas como una amenaza para la comunidad cristiana. [27]

La Iglesia católica había denunciado con frecuencia los peligros de la brujería. Una bula otorgada por el papa Inocencio VIII en 1484 extendía la autoridad de la Inquisición para castigar a aquellos que, confabulados con «demonios, íncubos y súcubos», perpetraban las «más repugnantes abominaciones». [28] Unos años después de ese decreto, el tratado *Malleus maleficarum*, o «Martillo de las brujas», escrito por el inquisidor dominico Heinrich Kramer, ofrecía instrucciones para identificar, capturar, torturar, juzgar y ejecutar a las brujas. Aunque la Iglesia no había participado con anterioridad en la persecución de estas a gran escala, una histeria de caza de brujas comenzó entonces un vertiginoso ciclo de violencia, alimentado por la imprenta. Si bien Kramer pudo haber sido una autoridad de dudosa reputación y existen pocas evidencias de que, como se sugiere a veces, el *Malleus maleficarum* se utilizase mucho, en los siglos posteriores a su

publicación en 1486 se reimprimió con frecuencia y supuestamente se vendieron más ejemplares que de ningún otro libro exceptuando la Biblia. [29]

Los protestantes también participaban en las cazas de brujas. Lutero condenaba las supersticiones populares y la magia, y autorizaba de forma expresa la ejecución de las brujas. En Ginebra, Calvino introdujo «un nuevo régimen de terror» en 1545, urgiendo a los magistrados de la ciudad a «extirpar la raza de las brujas». [30] Los juicios a las brujas reportaban los mayores beneficios en lugares en los que las tensiones religiosas eran más intensas, aunque eso tendía a ser ilusorio, toda vez que las cazas de brujas exacerbaban, más que resolvían, el caos social y económico que las había originado. En el nuevo clima de conflicto religioso, las autoridades eclesiásticas usaban el miedo popular para extender su influencia y reclutar nuevos seguidores para su causa demostrando su destreza en la persecución, captura y destrucción de las brujas. [31]

El miedo a las brujas estaba ligado asimismo a la centralización de las funciones estatales que resultó clave para el surgimiento del Estado moderno. El juicio y la ejecución pública de las brujas reflejaban una expansión del gobierno en áreas que habían estado previamente fuera de su competencia, si bien eran también un medio de apuntalar la autoridad estatal contra la amenaza de creencias rivales. [32] A pesar de ello, es importante no exagerar la escala de esos temores ni la medida en la que estaban conectados y políticamente dirigidos. El pánico que generaban las brujas eran esporádicos y dispersos por naturaleza; también eran raros y efímeros, y la mayoría de los lugares jamás los tuvieron. Cuando se producían, solían ser impelidos por los miedos populares, que reflejaban preocupaciones más amplias. Las amargas luchas religiosas y políticas, junto con la convulsión social causada por la guerra, crearon un entorno de sospechas dentro del cual se enconó el miedo a la herejía. [33]

Se trataba de un mundo en el que las tradiciones profundamente arraigadas habían comenzado a chocar con una nueva comprensión del mundo natural, donde las fronteras entre lo que hoy denominaríamos magia, religión y ciencia seguían siendo difusas, incluso mientras se cuestionaban los preceptos religiosos fundamentales. Kepler, Copérnico y Galileo estaban aplicando nuevos modelos para explicar los movimientos planetarios, invirtiendo la visión geocéntrica dominante del cosmos, en virtud de la cual el Sol y los planetas giraban alrededor de la Tierra. Aunque no se produjo ninguna ruptura súbita con el pasado, esa nueva concepción se forjó en un momento en que las instituciones se esforzaban por imponer orden y reafirmar las ortodoxias amenazadas. Después de todo, Galileo fue llevado ante la Inquisición y declarado «vehementemente sospechoso de herejía» en 1633. [34] El miedo y la violencia eran síntomas de los profundos cambios estructurales que estaban acaeciendo: los dolores de parto de la modernidad, cabría decir.

A pesar de esas prohibiciones, la divulgación de panfletos y libros escritos en lengua vernácula, en lugar de en latín (incluidas las traducciones de autores clásicos), contribuyeron a forjar nuevas comunidades basadas en la fe, la cultura y las experiencias compartidas. [35] Como hemos visto, Lutero y Calvino estaban promoviendo también una espiritualidad contemplativa que alentaba el autoexamen mediante la lectura atenta de las Escrituras, y el miedo era un rasgo importante de esta nueva introspección. Escribiendo durante la guerra de los campesinos en la década de 1520, un anabaptista alemán (un miembro de una secta cristiana radical que rechazaba las autoridades civiles y eclesiásticas y se negaba a pagar diezmos o a prestar juramentos) observaba que el «espíritu de temor» humano era bastante diferente del auténtico «temor de Dios», que conducía a un «ansioso cuestionamiento, a un examen de uno mismo y de Dios en todas las cosas». [36]

Estas nuevas técnicas de autodisciplina espiritual eran alentadas por la imprenta, y fue por aquella época cuando comenzaron a circular tratados que ofrecían orientación práctica y moral. Si bien las pasiones eran inherentes a la naturaleza humana, su disciplina se consideraba esencial para el autoconocimiento y a menudo se enmarcaba como un ejercicio terapéutico. En cuanto a los gobernantes, la importancia de controlar y manipular el miedo era crucial para su poder. [37]

Puede que los libros de consejos sobre la etiqueta y el cultivo de la cortesía no fuesen nuevos, pero consiguieron un nuevo público en una época de disensión religiosa y guerra. Había una política en la tarea de disciplinar las pasiones y recomendar la conducta cortés. En 1530, Erasmo publicó un manual sobre los buenos modales para los niños, que se reimprimió en numerosas ocasiones y se tradujo con profusión. «Aunque el aspecto externo del cuerpo procede de una mente bien ordenada —aconsejaba—, un hombre por lo demás recto y educado, si se descuida su instrucción, carecerá a veces de gracia social.» Ciertas cosas no resultaban permisibles en público, como limpiarse la nariz con la mano, bostezar sin cubrirse la boca, encorvar los hombros, chuparse los dedos u orinar con indiscreción. Aunque Erasmo condenaba el uso del «miedo y el terror» en la educación, hacía hincapié en la importancia de explotar la amenaza de la vergüenza como un medio de motivar a los estudiantes. [38]

Maquiavelo se había ocupado de la autoridad del gobernante y Tomás Moro había abordado cuestiones filosóficas acerca del arte de gobernar. Sin embargo, conforme progresaba el siglo XVI, los libros y los panfletos comenzaron a abrir un espacio confesional que promovía la experiencia del individuo. Aquello suponía un cambio de prioridades que resultaba evidente asimismo en el arte, toda vez que artistas tales como Brueghel empezaron a registrar una sensibilidad hacia las experiencias cotidianas.

Este nuevo estilo confesional se ponía de manifiesto en los escritos del filósofo francés Michel de Montaigne, autor de tres libros de ensayos que se

convirtieron en éxitos de ventas cuando se publicaron en 1580 y 1588. En ellos tocaba todos los ámbitos, desde el dolor y la pérdida de memoria hasta la educación y, sobre todo, el miedo. «Lo que más miedo me da es el miedo», escribía en su ensayo «Del miedo», ya que «este excede en intensidad a todos los demás trastornos». Para Montaigne, las diferentes escalas del miedo existen en un continuo que abarca desde el miedo personal hasta los «terrores pánicos» que desencadenan la autodestrucción de ejércitos, ciudades y naciones. [39]

Los *Ensayos* fueron escritos con un trasfondo de violentos conflictos religiosos en el suroeste de Francia, donde él vivía. En 1562, los católicos se enfrentaron con los protestantes en Toulouse, dejando varios millares de muertos. Poco después, en Francia estalló una guerra civil en toda regla. Como ha observado Jean Delumeau, dadas las amenazas a las que se enfrentaba Europa en aquella época, uno no pensaría que hubiese muchas ocasiones para el autoexamen. Por el contrario, sin embargo, lo que Delumeau denomina una *mentalidad de asedio* «iba acompañada por un opresivo sentimiento de culpa, un movimiento sin precedentes hacia la introspección y el desarrollo de una nueva conciencia moral». «Una ansiedad global, fragmentada en miedos "etiquetados" —escribía—, descubría un nuevo enemigo en cada uno de los habitantes de la ciudad asediada, y un nuevo temor: el temor a uno mismo.» [40]

El proyecto filosófico de Montaigne dependía de hallar modos de gestionar ese miedo que, como decía a sus lectores, es capaz de controlarnos y alienarnos de nosotros mismos. Sin embargo, si logramos aprovechar y transformar su energía, el miedo también puede ayudarnos a vivir con más plenitud. Al examinar su propia vida con semejante sinceridad, Montaigne proyectaba una imagen informal de sí mismo con la que sus lectores podían identificarse fácilmente. Escribía con franqueza, por ejemplo, sobre la agonía que experimentaba al expulsar cálculos renales, y cómo ello confería una intensidad aumentada a su vida entre episodios. Para

él, el abrupto alivio del dolor era un recordatorio de la fugacidad de la vida y la omnipresencia de la muerte. El tono íntimo y afable de Montaigne, junto con su preocupación por lo cotidiano, alentaba a sus lectores a reflexionar sobre sus propias experiencias. «Quien teme sufrir, sufre ya por su temor —observaba en su ensayo "De la experiencia"—. Tendré tiempo de sobra cuando sienta el dolor, sin prolongarlo mediante el dolor del miedo.» [41]

Una influencia relevante en el pensamiento de Montaigne fue el filósofo, dramaturgo y estadista estoico del siglo I Séneca, quien había pretendido desarrollar una filosofía práctica que permitiese a sus lectores lidiar con sus temores. Nuestra vida, afirmaba Séneca, está suspendida entre los recuerdos temerosos y el terror a un futuro impredecible, «atormentada tanto por lo que ha pasado como por lo que ha de venir». «Por muy diferentes que sean», reflexionaba, el miedo y la esperanza «marchan al unísono como un preso y el escolta al que está esposado». El reto consistía en vivir en plenitud en el presente, libre de temores y expectativas. [42]

Otros escritores de la modernidad temprana mostraban un interés similar en el miedo. El libro de culto de Robert Burton *Anatomía de la melancolía*, publicado por vez primera en 1621, era una enciclopédica obra de referencia de autoayuda y un manual para aquellos que sufrían de melancolía. Hoy en día es probable que concibamos la melancolía como un término anticuado para designar la depresión, pero en los siglos XVI y XVII se creía que su principal síntoma y causa era el miedo debilitante. La palabra deriva de la voz griega para «bilis negra», uno de los cuatro fluidos corporales vitales o *humores*, que se pensaba que influían en la salud del cuerpo y en sus emociones, junto con la sangre, la flema y la bilis amarilla. La melancolía era un exceso de bilis negra que provocaba «una conmoción de la mente» o «una angustia perpetua del alma». [43]

Aunque Burton se describe a sí mismo como «un escritor disperso, franco y rudo», *Anatomía de la melancolía* es un compendio erudito que

abarca desde los clásicos hasta los tratados médicos más recientes. Pese a la amplitud de saberes, Burton hace hincapié en que el libro se concibió en un principio como un antídoto contra su propio temor. Sus contenidos, nos cuenta, fueron diseñados «para ayudar y actuar médicamente sobre el cuerpo entero». [44]

Burton insiste en que, si bien el miedo es desencadenado por la perspectiva de un peligro inminente, también puede originarse por una amenaza imaginada. Ofrece numerosos ejemplos tragicómicos de temores de la fantasía con efectos físicos nocivos. Un panadero italiano que está convencido de que está hecho de mantequilla siente tanto terror a derretirse que no se acerca a su horno ni se sienta al sol. A veces, advierte Burton, las fantasías extremas pueden ser fatales. Un hombre conoce a alguien que creer estar infectado con la peste y muere de la conmoción, pese a que su temor es infundado. O un hombre que ha atravesado con éxito un arroyo en la oscuridad por una estrecha tabla muere del susto cuando se percata posteriormente del peligro que había corrido. [45]

Al igual que Montaigne, Burton concibe el miedo como un continuo que abarca desde el trauma individual hasta los terrores que se apoderan de las comunidades. A título de ejemplo, considera un terremoto devastador que sacudió Bolonia en diciembre de 1504. Entre aquellos que experimentaron el acontecimiento estaba el humanista Filippo Beroaldo. Cuando la ciudad comenzó a temblar, «la gente pensaba que el mundo había llegado a su fin», escribió Beroaldo, y algunos habitantes, incluido su sirviente Fulco Argelanus, estaban «tan profundamente aterrorizados» que se volvieron locos. El terror colectivo, sugiere Burton, se entrecruza con el trauma progresivo de un individuo que culmina en el suicidio.

Las causas de la melancolía no solo radican en el cuerpo, sino que también residen en la mente, agravadas por factores ambientales. Corren tiempos melancólicos, nos recuerda Burton; el telón de fondo de sus escritos es una avalancha de «rumores de guerra, pestes, incendios,

inundaciones, robos, asesinatos, matanzas, meteoros, cometas, espectros, prodigios, apariciones, de burgos conquistados, ciudades asediadas en Francia, Alemania, Turquía, Persia, Polonia, etc., desfiles de tropas todos los días, preparativos de guerra y así sucesivamente, que son el fruto de estos tiempos calamitosos». [46]

Mientras que los tratados filosóficos y médicos del siglo XVII pretendían diseccionar el miedo e instruir a los lectores sobre la mejor manera de afrontarlo, otros autores estaban creando obras de ficción que exploraban la naturaleza del temor y su relación con el poder. *Macbeth*, de Shakespeare, representada por primera vez en 1606 ante el rey Jacobo (el monarca cuyo tratado sobre brujería pudo haber influenciado al dramaturgo), rastrea los efectos corruptores del poder y el ambiguo papel del miedo como una destructiva fuerza moral y motivacional. «Una obra teatral que trata sobre el miedo y es consumida por el miedo —observa la erudita literaria Allison Hobgood—, narra y representa el proceso sintomático del miedo que engendra enfermedad y muerte.» [47]

La obra comienza con la aparición de tres brujas en un inhóspito páramo escocés. Cuando el trío demoniaco profetiza que Macbeth, un exitoso general, llegará a ser rey, despiertan en él deseos homicidas. Incitado por su ambiciosa esposa, supera su miedo, asesina al rey Duncan y se apodera del trono. Sin embargo, pronto le atormentan nuevas dudas y, en su paranoia, se vuelve cada vez más tiránico. La violencia se intensifica y Escocia se hunde en la guerra civil.

Lo llamativo de la obra es la tensión que Shakespeare identifica entre la corrosiva influencia del miedo, que conduce a la violencia, y el miedo como una fuerza moral, que pone freno al impuso de Macbeth de obrar conforme a sus despiadadas fantasías. En tanto en cuanto experimenta este último género de temor, sabemos que Macbeth no ha renunciado a su humanidad. En cambio, en el clímax de la obra, ha perdido toda capacidad de miedo

moral y sucumbe en su lugar a la paranoia en toda regla. Su disposición a esas alturas es similar al estado de ánimo que Burton atribuye a la melancolía, en el que «la sospecha pisa los talones del miedo y la tristeza, manando de la misma fuente». [48] «El deseo que alienta mis energías y el corazón que me sustenta jamás se hundirán en la duda ni temblarán ante el miedo.» [49] Este es el momento en el que advertimos que, en su determinación de sentir miedo, Macbeth ha abandonado de modo irrevocable un universo moral.

Mientras Shakespeare estaba escribiendo *Macbeth*, el novelista, dramaturgo y poeta español Miguel de Cervantes acababa de publicar el primer volumen de *Don Quijote de la Mancha*, una novela que ahonda en la psicología del miedo. El libro narra las hazañas de un empobrecido aristócrata de las llanuras de la Mancha, en el centro de España, cuyo idealismo caballeresco chirría en un mundo de pragmatismo cruel y violencia desenfrenada donde el miedo está a la orden del día.

En su prólogo, Cervantes afirma que su novela presentará al lector una historia «monda y desnuda», una tarea nada fácil, habida cuenta de que España durante la Inquisición podía ser un lugar peligroso para decir lo que uno pensaba. En 1492, los judíos habían sido expulsados del país por el rey Fernando y la reina Isabel, justo cuando comenzaba la conquista del Nuevo Mundo. La plata y el oro podían haber llegado a raudales desde las Américas, y el arte y la literatura podían haber florecido en casa, pero esa «edad dorada» a la que alude jocosamente don Quijote era una época de violencia y miedo institucionalizado. [50] Desde la década de 1560, como hemos visto, Felipe II había actuado en contra de sus súbditos protestantes en los Países Bajos. Ante la creciente amenaza del Imperio otomano en el Mediterráneo, cualquier persona de proveniencia musulmana era vista con recelo. Entre 1609 y 1614 se adoptó formalmente una política de limpieza étnica, y los moriscos (musulmanes convertidos al cristianismo) fueron expulsados.

Lejos de tratarse de un mero divertimento cómico, es una historia de terror y pérdida en la que Cervantes se basa en sus propias experiencias: la lucha contra los otomanos y la batalla naval de Lepanto frente a las costas de Grecia en 1571, donde recibió disparos y resultó mutilado; capturado por piratas berberiscos y esclavizado durante cinco años en Argel, excomulgado por la Iglesia de España y encarcelado por malversación de fondos.

En una escena de la novela, concebida como una sátira sobre la censura de la Inquisición, un clérigo intolerante registra la biblioteca de don Quijote en busca de libros ofensivos para quemar. [51] El chiflado caballero no es el único personaje cuya visión del mundo es ofuscada por los supuestos ideológicos: en esa sociedad rapaz, todos observan el mundo a través del estrecho prisma de su propio temor. Cuando divisa dos rebaños de ovejas en una llanura, don Quijote está convencido de que son ejércitos enemigos preparados para la batalla. Cuando su escudero Sancho Panza protesta diciendo que en realidad son ovejas, el caballero replica: «El miedo que tienes te hace, Sancho, que ni veas ni oyas a derechas, porque uno de los efectos del miedo es turbar los sentidos y hacer que las cosas no parezcan lo que son». [52]

Así pues, a finales del siglo XVI y principios del XVII, el miedo estaba siendo experimentado y examinado de formas novedosas. Las «pasiones» y los «afectos» humanos se consideraban intrínsecamente políticos. Como observaba Francis Bacon en 1605, los afectos eran sentimientos que debían ser mantenidos bajo control por la razón. El escritor inglés Thomas Wright, un coetáneo de Bacon, subrayaba asimismo el carácter recalcitrante de las pasiones, que podían perturbar la razón, del mismo modo que los rebeldes podían desafiar la autoridad de su rey, o las facciones rivales podían obstaculizar las operaciones del Estado. Y Robert Burton advertía cómo tiranizaba el miedo, que trabajaba para destruir la paz. Se trataba de metáforas del conflicto que hablaban de la turbulencia del periodo posterior

a la Reforma. La propia palabra *emotion*, incorporada al inglés a comienzos del siglo XVII a través de traducciones del francés, no significaba solamente un estado de excitación mental y fuertes sentimientos; denotaba asimismo agitación política y malestar social. El frontispicio de la traducción inglesa de un libro del sacerdote y filósofo francés Jean-François Senault, publicado en 1649, sobre el uso de las pasiones, representa la subyugación de estas (incluidos el miedo y la esperanza) imaginadas como suplicantes esposados y procesados ante el tribunal de la razón. [53]

Mientras tanto, los «temores de pánico» producidos por los conflictos religiosos, la guerra, la hambruna y la enfermedad estaban creando nuevas oportunidades que los Estados explotaban con fines políticos conforme se iban consolidando. Esos Estados-nación embrionarios, antecedentes reconocibles de los países de la Europa actual, fueron creados en parte por la cultura impresa. Libros, panfletos y periódicos desempeñaron un papel relevante en la fabricación de estas nuevas identidades colectivas promocionando una lengua vernácula estandarizada, que contribuyó a su vez a neutralizar las diferencias regionales y catalizó un sentido de identidad nacional. [54]

La imprenta ayudó asimismo a forjar un nuevo sentido del yo al facilitar el estudio individual y el intercambio de experiencias. El énfasis en un enfrentamiento directo con los textos sagrados alentaba la responsabilidad personal, en lugar de la dependencia de la autoridad institucional. Los individuos podían leer acerca del miedo de otros e identificarse con ellos, lo cual implicaba la amplificación de los temores privados y la personalización de los miedos colectivos. [55]

No obstante, si bien los libros y los panfletos contribuían a formar a los lectores en el dominio de sus temores, también podían fomentar la difusión de la desinformación, la discordia y la herejía. Calvino clamaba contra el «confuso bosque» de los malos libros que se estaban publicando, al igual que el médico y filólogo suizo Conrad Gessner, quien en 1545 se quejaba

de la «perniciosa abundancia de libros». [56] A finales del siglo XVII, algunos lectores se sentían perdidos en la superabundancia de información. [57] En 1680, el filósofo y matemático Gottfried Leibniz advertía que «el desorden se tornará casi insalvable», dada la «horrible masa de libros que continúa creciendo». [58]

Es esta incómoda relación entre información y poder, el individuo y lo colectivo, el Estado y el ciudadano, y la nación y el Estado, lo que los gobernantes absolutos de la Europa de los siglos XVII y XVIII pretenderían resolver, prometiendo restaurar el orden en un mundo sumido en el caos con el cultivo del terror saludable.

3

El teatro del poder

La violencia durante la Reforma y la Contrarreforma (el contraataque de la Iglesia católica contra la amenaza protestante) se convirtió en una justificación para que los gobernantes incrementasen de forma progresiva el poder estatal y extendiesen el alcance de la ley, en particular durante y después de la guerra de los Treinta Años, que comenzó en 1618 y diezmó la población de Europa central. Los Estados católicos del Sacro Imperio Romano habían unido fuerzas en 1609 para crear una alianza militar conocida como la *Liga Católica*. La brutal destrucción de la ciudad protestante de Magdeburgo por las fuerzas de la Liga en mayo de 1631 se convertiría en un emblema perdurable de los horrores de un conflicto en el que alrededor de ocho millones de personas podrían haber muerto debido a la guerra, la hambruna y la enfermedad. [1] «Que Dios se apiade de nosotros —escribió un testigo presencial de la violencia—, porque aquel era un espectáculo que no ha visto nada igual en horror y crueldad en muchos cientos de años, pues estaba más allá de toda medida.» [2] En una serie de dieciocho pequeños y conmovedores aguafuertes titulada *Miserias e infortunios de la guerra*, publicada en 1633, el artista francés Jacques Callot captó la brutalidad del conflicto con representaciones de torturas, violaciones y horripilantes ejecuciones públicas. Se muestra a soldados merodeadores saqueando una granja y un convento y quemando una aldea.

Una de las formas de gestionar el caos consistía en cultivar otra clase de temor: al monarca absoluto y las instituciones estatales que este encarnaba. En la década de 1570, durante los tumultos de las guerras francesas de religión, el jurista y filósofo político Jean Bodin había abogado en pro de la importancia de un monarca fuerte para reafirmar el orden. La soberanía, según Bodin y su obra *Los seis libros de la República*, es el «poder absoluto y perpetuo» del Estado, otorgado a un gobernante cuya autoridad depende de una compleja disposición de temores y afectos que se contrarrestan. El rey, que solo rinde cuentas ante Dios, mantiene la ley y el orden en su reino pacificando a su enemigo con el terror y empleando el miedo para garantizar la sumisión de sus súbditos en casa. No obstante, ese miedo saludable ha de calibrarse con cuidado: su exceso puede alimentar el resentimiento y su defecto puede alentar la rebeldía. La diferencia entre un rey y un tirano, sugería Bodin, estriba en que, mientras el primero cultiva el amor de sus súbditos junto con su temor, el segundo depende tan solo del miedo. Por consiguiente, en tanto que el rey disfruta de paz y seguridad, el tirano gobierna con la amenaza constante de insubordinación. Y, sin embargo, Bodin insiste en que el amor y el miedo están estrechamente ligados, ya que amar a alguien supone vivir con el temor de ofenderlo. [3]

Un defensor posterior del absolutismo fue el teólogo y obispo Jacques-Bénigne Bossuet, quien sirvió como predicador de la corte de Luis XIV y tutor de su primogénito y heredero. En su libro *Política deducida de las propias palabras de la Sagrada Escritura*, publicado a título póstumo en 1709, Bossuet desarrolló la doctrina del derecho divino de los reyes, arguyendo que todo el poder deriva de Dios y el soberano gobierna por dispensa divina. Conforme a esta doctrina, el miedo es un efectivo instrumento político para contrarrestar la propensión natural humana a la indulgencia y el orgullo. Y si bien los reyes deberían inspirar terror en sus enemigos y miedo en sus súbditos, ello es enteramente compatible con la justicia y el amor. «El pueblo ha de temer al príncipe —escribió Bossuet—,

pero si el príncipe teme al pueblo, todo está perdido.» Finalmente, aunque están investidos con el poder absoluto, los gobernantes no pueden ejercer dicho poder de forma arbitraria, sino solo para el bien público y «con temor y circunspección, como algo que dimana de Dios». [4]

Ahora bien, quizá la más célebre contribución al debate sobre el miedo y la soberanía, y desde luego la más influyente, es el *Leviatán*, el tratado político publicado en 1651 por el filósofo inglés Thomas Hobbes, que nació, como él mismo reconocía, en tiempos terribles. En 1588, cuando llegó a Inglaterra la noticia de que Felipe II de España estaba preparando una armada para invadir y restaurar el catolicismo, la madre de Hobbes se puso de parto prematuramente por la conmoción. Más tarde formularía la ocurrencia de que esta había dado a luz a dos gemelos: «a mí y al miedo». [5] Por muy apócrifa que pueda ser esa anécdota, el miedo se convertiría en una de sus principales preocupaciones filosóficas.

Dado que en el mundo hay muchas cosas inexplicables, decía Hobbes, los humanos son propensos al «miedo perpetuo» a lo desconocido (y en particular al miedo a la muerte), que es explotado fácilmente por las religiones como una estrategia «para mantener al pueblo en la obediencia» con el fin de garantizar el *statu quo*. El propio Hobbes fue víctima de ese temor cuando, en 1666, fue acusado de promover el ateísmo en su obra, que fue denunciada en la Cámara de los Comunes como una posible causa de la peste y el gran incendio de Londres. Después de que varios obispos «presentasen una moción para que el buen anciano fuese quemado por hereje», relata su contemporáneo el anticuario y biógrafo John Aubrey, Hobbes temía que registrasen sus papeles en busca de pruebas incriminatorias y destruyesen algunos de sus escritos. [6]

Los apetitos y las aversiones definen la naturaleza humana, sostenía Hobbes, y por encima de todo un «incansable» deseo de poder. Paradójicamente, debido a que todos los hombres nacen iguales, se hallan enzarzados en un conflicto interminable por la dominación, «una condición

de guerra de todos contra todos». Ahora bien, si el miedo puede resultar peligroso, generando duda y desconfianza que inciten al rencor y la división, también puede tener utilidad. Es una pasión íntimamente asociada con la curiosidad y la búsqueda de conocimiento. «La ansiedad respecto del futuro —escribía Hobbes— hace que los hombres indaguen sobre las causas de las cosas; y es que el conocimiento de estas torna a los hombres más capaces de ordenar el presente para su mejor ventaja.» [7] El miedo nos motiva asimismo para obrar en provecho propio; la perspectiva de algún futuro percance nos incita a tomar medidas precautorias. «Al acostarse, los hombres cierran sus puertas con llave —declaraba Hobbes—. Al marcharse de viaje, se arman por temor a los salteadores. Los países protegen sus fronteras con fortalezas, sus ciudades con murallas, por miedo a los países vecinos.» La previsión y la prudencia surgen del miedo, que puede concebirse por tanto como un requisito fundamental para la seguridad. [8]

Estas concepciones influirían en el joven contemporáneo de Hobbes, el filósofo y médico inglés John Locke, cuyas ideas liberales (formuladas en el contexto de más turbulencias políticas en Inglaterra durante la década de 1680) influirían a su vez en pensadores posteriores como Voltaire y Rousseau. El miedo es un vínculo implícito entre la teoría del conocimiento de Locke y su filosofía política, incluida su argumentación en defensa de la tolerancia religiosa y la importancia que confiere al contrato social entre los ciudadanos y el gobierno civil. En un ensayo sobre la valentía y el miedo en la educación de los niños, Locke reflexiona sobre cómo «el miedo es una pasión que, si se gobierna de forma adecuada, tiene su utilidad». La valentía que vence al temor puede ser desventajosa, mantenía Locke, dado que «el miedo nos ha sido dado como un monitor para acelerar nuestra industria y mantenernos en guardia contra los acercamientos del mal». Lo que se necesita, insistía, es un equilibrio: «el miedo suficiente para mantenernos despiertos y estimular nuestra atención, nuestra industria y nuestro vigor;

mas sin perturbar el uso sereno de nuestra razón ni obstaculizar la ejecución de lo que esta dicta». [9]

Ahora bien, de todos los argumentos de Hobbes, los que se han revelado más influyentes han sido sus afirmaciones acerca del papel del miedo en la relación entre el soberano y sus súbditos. La discordia caracteriza nuestro estado natural, nos dice, porque los humanos somos egoístas y siempre perseguimos nuestros propios intereses. En una de sus formulaciones más célebres, describía esta existencia antisocial como un estado de «un constante miedo y un constante peligro de perecer con muerte violenta», en el que la vida es «solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta». No es, como se afirma con frecuencia, que Hobbes creyese que los humanos eran intrínsecamente malos. Antes bien, pensaba que las cualidades que garantizaban la supervivencia eran precisamente las que impulsaban la competencia, militando a la postre en contra de la cooperación. El único modo de minimizar la discordia y asegurar la paz en la sociedad consiste en que los individuos renuncien a algo de su libertad e ingresen en un contrato social que confiera autoridad a un gobernante fuerte que sea capaz de «intimidarlos a todos»: «un poder común que los mantenga a todos en el temor y dirija sus acciones hacia el beneficio colectivo». El miedo al conflicto intracomunitario ha de ser contrarrestado por el temor mayor al gobernante soberano. «La obligación de los súbditos con respecto al soberano se comprende que no ha de durar ni más ni menos que lo que dure el poder mediante el cual tiene capacidad para protegerlos», aseveraba Hobbes. El nombre que dio a este nuevo cuerpo político fue el *Leviatán*, por el monstruo marino de la Biblia. [10]

El icónico frontispicio de la primera edición del *Leviatán* representa una figura colosal que porta una corona y sostiene una espada y un báculo, símbolos respectivos del poder terrenal y religioso. Los brazos y el torso de ese gigante están formados por centenares de figuras en miniatura, todas ellas vueltas hacia él, y encima de la imagen aparece una cita en latín del

Libro de Job: «No hay poder sobre la tierra que se le pueda comparar». Solo el miedo puede contener el miedo; si provoca la guerra, también puede funcionar como un instrumento para la paz, ya que «el miedo es la base tanto del más urgente apuro del hombre como de su única escapatoria posible». [11]

Estos argumentos del *Leviatán* reflejan una importante corriente de pensamiento de mediados del siglo XVII que se apoyaba en los conflictos religiosos y los tumultos políticos de las décadas precedentes. [12] Cuestiones clave en la guerra civil inglesa, librada entre monárquicos y parlamentarios desde 1642, eran la tolerancia religiosa, la imparcialidad de la ley y las discusiones acerca del poder relativo ejercido por el rey y el Parlamento. En 1640, con el país encaminándose hacia la guerra, Hobbes había huido a París, temiendo que sus simpatías monárquicas le causasen problemas con el Parlamento; pasaría los once años siguientes en el exilio. El 27 de enero de 1649, el rey Carlos I fue declarado culpable de alta traición y unos días después fue ejecutado delante de la sala de banquetes de Whitehall vestido con «dos gruesas camisas, para no temblar ni parecer asustado». [13] Se inauguró una república parlamentaria, que pronto se transformó en un protectorado autoritario bajo Oliver Cromwell. Así pues, las teorías de Hobbes no eran meramente los temas de moda en las tertulias de salón; hicieron importantes contribuciones a los debates filosóficos sobre el poder, el miedo y el orden político.

A mediados del siglo XVII, las monarquías de muchas partes de Europa estaban reclamando explícitamente la propiedad del miedo e incorporando la administración de este al corazón de sus cálculos políticos. En Francia, durante el largo reinado de Luis XIV, desde 1643 hasta 1715, el miedo no solo contribuyó a crear un aura de inviolabilidad en torno al rey, sino que también fue crucial para el funcionamiento del Estado francés. No se trataba simplemente del terror de la fuerza bruta y la agresión militar. Era

una siembra del temor calculada, que dependía del acceso a la información y requería una burocracia pequeña pero funcional. Era el miedo confeccionado a través de la ceremonia, basado en una elaborada coreografía de la realeza e impulsado por los nuevos procesos institucionales: una centralización del poder encarnada de manera espectacular en el Palacio de Versalles.

Resulta difícil no dejarse impresionar por la grandiosidad actual de Versalles, incluso mientras se esquivan los autocares y los grupos de turistas. Los monumentales edificios y jardines fueron diseñados para transmitir autoridad y prestigio, resumiendo un ideal de gobernanza real y una visión geopolítica más amplia. El palacio era un edificio adecuado para un gobernante conocido como *el rey Sol*. [14] Mientras los cortesanos se paseaban por los magníficos terrenos, maravillándose del ingenio de su diseño, el ejército francés estaba atareado construyendo ciudades fortificadas para consolidar y defender los territorios en expansión del Estado. [15]

Versalles era una encarnación del poder diseñada para producir temor y admiración. Los dignatarios que lo visitaban tenían que atravesar una serie de patios, subir tramos de escaleras y cruzar antecámaras flanqueadas por guardias antes de llegar al Salón de Apolo, donde Luis se sentaba en un trono de plata elevado sobre una tarima entre dos enormes lámparas de plata. [16] No es de extrañar que muchos embajadores extranjeros fuesen un manojo de nervios cuando llegaban hasta él.

La elaborada etiqueta que gobernaba el comportamiento en Versalles era un medio de control que operaba mediante la manipulación del miedo. En palabras del duque de Saint-Simon: «La Corte era otro mecanismo para sostener la política de despotismo del rey». «El asombro que inspiraba su apariencia —concluía Saint-Simon— era tal que, dondequiera que estuviese, su presencia imponía silencio y un cierto grado de temor.» [17]

Versalles serviría más adelante como un proyecto arquitectónico para otras políticas autoritarias. Cuando Albert Speer diseñó la nueva y monumental Cancillería del Reich para Adolf Hitler en Berlín, se inspiró en Versalles. Los visitantes cruzaban el zaguán principal hasta un patio central, subían unas escaleras exteriores flanqueadas por dos esculturas neoclásicas que conducían a un salón de recepciones interior, y atravesaban una puerta doble de más de cinco metros de altura que daba acceso a un salón de baile, una sala abovedada y una galería de mármol inspirada en el Salón de los Espejos. Hitler quedó encantado con el proyecto y comentó que el largo paseo daría a los dignatarios «un sentido del poder y las dimensiones del Reich alemán». [18]

El temor a la agitación en París y los recuerdos de infancia de un golpe organizado contra la regencia de su madre en 1648, seguido por cinco años de guerra civil, habían influido en la decisión de Luis de trasladar su corte fuera de la capital. Aunque en sus memorias dejó de lado cualquier mención del «miedo, el odio y la venganza» que sus experiencias juveniles de la guerra pudieran haber inspirado en él, se trataba de una negación muy elocuente. [19]

A unos veinte kilómetros al suroeste de París, el nuevo palacio se proyectó como una sede alternativa del gobierno en la que el rey pudiera mantener un ojo vigilante sobre la nobleza. Una vez en la corte, los nobles quedaban atrapados en elaborados rituales diseñados para inculcar un estado permanente de ansiedad. Si bien podían presionar al rey para lograr un ascenso, también podían ser manipulados mediante el control del acceso a su persona, un proceso encarnado por el ritual que veía competir a los cortesanos para asistir a las abluciones matutinas y vespertinas del monarca.

Un modelo centralizado de la realeza demandaba un nuevo aparato disciplinario con el fin de fomentar la obediencia y regular el comportamiento, inaugurando lo que el historiador francés Robert Muchembled ha denominado una *sociedad vigilada*. [20] No era casual que un

código de honor y una etiqueta cortesana altamente ritualizada surgieran al mismo tiempo que nacía la instrucción militar como un procedimiento de capacitación para un ejército profesional. Una frecuente analogía empleada por los contemporáneos era la de la corte como una máquina bien ajustada y organizada con la precisión de un reloj en torno al rey. [21]

La aparente cursilería de los entretenimientos cortesanos en Versalles contradecía su seria intencionalidad política. Lejos de ser distracciones del serio negocio del poder, los espectáculos de *ballet* y las representaciones teatrales eran vehículos para promover el orden monárquico. El propio Luis reconocía ese extremo cuando escribía: «El pueblo sobre el que reinamos, incapaz de captar la auténtica naturaleza de las cosas, posee una tendencia a basar sus juicios en las apariencias externas». [22] Resuenan aquí los ecos de los consejos de Maquiavelo al príncipe sobre la importancia de las apariencias. «Todos ven lo que aparentas, pero pocos experimentan lo que realmente eres —había advertido este—. La gente común siempre se siente impresionada por las apariencias y los resultados.» [23]

Los grandes bailes y las elaboradas danzas eran oportunidades para que el rey desplegase su magnificencia. En 1653, a los catorce años de edad, había aparecido en escena como Apolo en una representación del *Ballet de la nuit*; refulgente en un traje dorado adornado con soles y una corona de llamas, era el sol naciente que restauraba el orden a partir del caos. [24] Hasta la ropa adquiría un significado político en la corte, donde unas estrictas normas de precedencia determinaban quién podía vestir qué y cuándo. [25] El miedo informaba el boato y las formalidades cotidianas de la corte. Las prescripciones sobre cómo comer, hablar, caminar y bailar mantenían a raya a los cortesanos, con la amenaza omnipresente de poder ser despojados de sus privilegios si infringían las reglas de conducta. Una Academia Real de la Danza, fundada en 1661, se encargaba de supervisar la implementación de los nuevos protocolos del baile; se requería que los instructores obtuviesen acreditaciones docentes y se imponían cuantiosas multas si se

producía alguna desviación de los estándares fijados por la academia. En lo que equivalía a la censura, todos los bailes nuevos eran revisados por un consejo de académicos antes de poder ser enseñados o interpretados. [26]

Se prestaba asimismo una atención escrupulosa al linaje de los cortesanos. En 1661, el rey emitió una declaración contra «los usurpadores de la nobleza», falsos aristócratas que eran «perjudiciales para el honor de la auténtica nobleza». Se designaban secretarios para comprobar los títulos, una política que creaba un temor considerable a aquellos cuya ascendencia estaba siendo investigada. Si no podían atestiguarse las pretensiones genealógicas o si se descubrían pruebas de irregularidades, se podían revocar los derechos y aquellos que eran hallados culpables podían ser degradados a «plebeyos» y desterrados de la corte. [27] Todo eso formaba parte de un sistema que empleaba el miedo como un medio para ejercer el poder real.

Mientras se persuadía a los nobles para que acudiesen a Versalles, los funcionarios eran enviados a las provincias. Bajo la dirección de Jean-Baptiste Colbert, el asesor principal del rey y ministro de finanzas desde 1665, esos funcionarios provinciales contribuyeron de un modo decisivo a la extensión de la autoridad real por todo el país. Se podía contar con su lealtad, pues debían su estatus a la liberalidad del rey. Luis estaba en la cúspide del sistema; aunque en realidad nunca formuló la memorable declaración que se le atribuye (*l'État, c'est moi*, «El Estado soy yo»), Bossuet escribió a propósito de Luis que «la totalidad del Estado se encarna en él». [28]

En 1648 se fundó una Academia Real de Pintura y Escultura, bajo la dirección del artista Charles Le Brun. Otras academias reales sirvieron para reforzar estereotipos heroicos del gobernante ilustrado mediante su mecenazgo de la música, la arquitectura y las ciencias. A la Académie des Inscriptions, establecida en 1663 como un comité de la Académie Française, se le encomendó el diseño de inscripciones para los medallones y

el asesoramiento sobre obras de arte que exaltasen al rey. [29] En la llamada *campaña de las estatuas* lanzada en 1685, se elaboraron planes para erigir estatuas ecuestres del rey en plazas públicas de todo el país. [30] Se fabricaron medallones y estatuas al por mayor, razón por la cual las casas de subastas y los mercados de antigüedades en línea cuentan hoy con un suministro interminable de recuerdos de Luis XIV.

La promoción de la persona real iba de la mano de la vigilancia policial de libros, panfletos y gacetas en busca de contenidos sediciosos y difamatorios, una represión informativa supervisada por Colbert y el teniente general de la policía, Gabriel Nicolas de la Reynie. [31] La censura ayudaba a garantizar la conformidad, pero también reflejaba un temor a la subversión profundamente arraigado. Un decreto de 1685 estipulaba que las impresiones tenían que ser aprobadas por las autoridades antes de su publicación, y en 1694 los responsables de imprimir un dibujo que caricaturizaba una estatua del rey en la Place des Victories de París fueron ejecutados. En lugar de representar a un monarca omnipotente glorificado por esclavos encadenados, la viñeta mostraba a un monarca esclavizado, sometido a sus amantes y a su esposa. [32]

Con todo, el absolutismo de Luis XIV implicaba algo más que rituales cortesanos y propaganda; conllevaba asimismo la perspectiva de la fuerza arbitraria. [33] La concentración de la autoridad fue acompañada por la represión de la independencia religiosa. El poder absoluto requería la centralización de la monarquía con el fin de llevar a cabo una política de «pacificación interna y agresión externa». [34] El miedo podía emplearse para reprimir a los de dentro e intimidar a los de fuera.

Con la «Declaración del Clero de Francia», un documento aprobado por una asamblea general del clero francés convocada por el rey en 1681, la Iglesia católica francesa se puso efectivamente bajo su control. Al mismo tiempo, en su deseo de consolidar y extender su poder doméstico, reprimió todas las formas de disidencia religiosa. A partir de 1661 fue condenado el

jansenismo (un movimiento reformista católico llamado así por el teólogo holandés Cornelio Jansenio, que contaba entre sus seguidores con muchos aristócratas e intelectuales influyentes), y en 1710 se demolió la abadía de Port-Royal des Champs, un centro jansenista.

No obstante, el blanco particular de la violencia fue la importante minoría protestante de Francia, los hugonotes. El edicto de Nantes, promulgado por el abuelo de Luis, Enrique IV, en 1598, había garantizado considerables libertades religiosas y civiles a la comunidad protestante. En 1685, Luis revocó formalmente esa política de tolerancia y ganó terreno un nuevo léxico del terror: la palabra *exterminio* se empleaba comúnmente para describir la matanza de una población en masa, en tanto que se utilizaba por primera vez *refugiado* para designar a una persona que huía del terror. [35]

La persecución de protestantes comenzó con restricciones en los viajes, el empleo, la educación y el culto. Se prohibieron los matrimonios interconfesionales y se destruyeron iglesias protestantes. Pronto se intensificó la violencia. Entre las más notorias tácticas adoptadas estaba el acantonamiento de los indisciplinados dragones del rey en hogares protestantes con licencia para hostigar a los ocupantes.

Los relatos de primera mano del terror desencadenado causan conmoción e indignación por toda la Europa protestante. La descripción de Jean Migault de su persecución en Poitou transmite la tormenta inminente y el terror desgarrador de un mundo puesto patas arriba. Migault detalla la implosión de una comunidad cuando se instalan el terror y el pánico y los vecinos se vuelven unos contra otros. Mientras la ley y el orden se derrumban, los justicieros patrullan por las calles, se saquean las casas, y las familias, despojadas de sus posesiones, huyen al campo. [36] La represión de los hugonotes por parte del rey conduciría a la guerra de los camisardos a partir de 1702, en la que centenares de aldeas protestantes de las regiones

de las Cevenas y Vaunage, en el sur de Francia, fueron atacadas en campañas de terror concertadas. [37]

No era solo en Francia donde Luis XIV pretendía fortalecer su autoridad. El mismo año en que se revocó el edicto de Nantes se promulgó un decreto real, más tarde conocido como el *Code Noir*, que constaba de sesenta artículos que regulaban el trabajo esclavo en las colonias caribeñas de Francia. Aunque se prohibía la tortura de los esclavos y los libertos debían disfrutar de «los mismos derechos, privilegios e inmunidades que las personas nacidas libres», a los esclavos se les exigía la conversión al catolicismo romano. Se adoptaron asimismo medidas punitivas para garantizar la disciplina, incluida la marca de los fugitivos con la flor de lis, un emblema del poder real, y las palizas a los esclavos con varas y correas cada vez que sus maestros lo consideraban conveniente. En su calidad de bienes muebles, los esclavos estaban obligados a pedir permiso a sus amos si deseaban casarse, y todos sus descendientes serían propiedad del amo de la madre. [38]

Y estaban también las campañas militares, en especial contra los Habsburgo. Se libraron cuatro guerras importantes entre 1667 y 1713, periodo en el que el ejército permanente francés se convirtió en el mayor de Europa. Se adoptaron tácticas brutales y, en la campaña de 1672 contra los holandeses, las tropas francesas «desataron un reinado del terror». [39] Aunque el rey condenaba en teoría la práctica de aterrorizar a las poblaciones locales, la táctica era ampliamente utilizada y provocó un sentimiento antifrancés por toda Europa. [40] En los territorios germanoparlantes del Imperio Habsburgo, los panfletistas avivaban los temores de la conquista militar y la persecución religiosa de Luis, suscitando las preocupaciones de que Luis estuviese construyendo una «Monarquía Universal» y abocando a una coalición antifrancesa extraordinariamente unida. [41] En un ataque devastador a las ambiciones expansionistas de Luis, Gottfried Leibniz retrató al rey como un odioso

tirano que gobernaba por «el fuego y la espada». [42] El rey era un maquinador malvado, como Maquiavelo, tan despiadado como Atila el Huno, y tan depravado como el infame emperador romano Nerón. [43] Los libros y los panfletos vilipendiaban las «barbaridades infernales» que había infligido a otros Estados europeos y la forma en que había aplastado antiguas libertades, obligando a los franceses a soportar una «severidad desconocida por todo pueblo que vive bajo príncipes cristianos». [44]

A principios de la década de 1690, el arzobispo y teólogo François Fénelon había escrito una carta anónima a Luis que contenía una mordaz reprimenda al despótico rey. «Toda Francia —escribió— ha sido reducida a nada más que un gran hospital, desolado y desabastecido.» El rey seguía los consejos de ministros corruptos, temerosos de decir la verdad para no disgustarlo. Había tiranizado a la Iglesia y libraba guerras ilegítimas que llevaban veinte años asolando Europa. Y toda esa violencia se había pagado desangrando el país. El pueblo que una vez lo había amado ahora lo despreciaba, y «la sedición estalla por doquier». [45]

Fénelon describía un mundo político que operaba mediante diferentes géneros de temor. Estaba el miedo que los ministros aduladores tenían de disgustar al rey, el miedo que provocaba el despotismo del rey y el miedo del propio monarca a enfrentarse a la verdad. «Los reyes que sueñan únicamente con ser temidos, y con intimidar a sus súbditos para hacerlos más sumisos, son los flagelos de la raza humana», escribiría más tarde Fénelon en su exitosa novela *Las aventuras de Telémaco, hijo de Ulises* (1699). «Son temidos como ellos desean, pero son odiados y detestados; y tienen más que temer de sus súbditos de lo que estos tienen que temer de ellos.» [46]

En las décadas posteriores a la muerte de Luis, en 1715, aumentaron las críticas al absolutismo. En 1748, el filósofo político Charles Louis de Secondat, más conocido como Montesquieu, distinguía el despotismo del republicanismo y la monarquía como un sistema político en el que un único

dirigente gobierna conforme a sus deseos y caprichos, «sin normas ni leyes». El terror es el principio rector del gobierno despótico, más que la virtud y el honor, y ejerce un efecto anquilosante, aplastando la valentía del ciudadano y extinguiendo «hasta el más mínimo sentimiento de ambición». [47] Para mantener la virtud cívica y evitar el monopolio del déspota sobre el poder se requiere una vigilancia constante, sostenía Montesquieu, así como la separación de las funciones judiciales, legislativas y ejecutivas.

Y, sin embargo, a pesar de la proyección exterior del poder real como regulado y eficiente, la corte de Luis estaba desgarrada por las rivalidades y las intrigas. «Ni siquiera Luis XIV, pese a todo el miedo y asombro que inspiraba, ejercía un control total», comenta su biógrafo moderno. [48] En la década de 1670, durante el denominado *asunto de los venenos*, los cortesanos comenzaron a caer enfermos en Versalles y se descubrieron evidencias de un complot que implicaba ritos satánicos y envenenamientos. Incluso después de que los presuntos perpetradores fuesen detenidos, torturados y ejecutados, se creía que el rey corría peligro; el jefe de policía de París fue alertado y se creó una comisión de investigación. Cuando la amante del rey fue implicada, la corte se sumió en el caos. Semejantes escándalos ponían de manifiesto la fragilidad del poder real.

El poder también engendraba paranoia. «Nada es terrible excepto el miedo mismo», había observado Francis Bacon en 1623, y en un ensayo titulado «Del Imperio» había escrito acerca de cómo la insidiosa naturaleza del miedo podía envenenar la mente de un gobernante. «Es un miserable estado de ánimo tener pocas cosas que desear y muchas que temer —señalaba—, y sin embargo ese suele ser el caso de los reyes.» Aislados en su esplendor, los gobernantes comenzaban a ver «peligros y sombras» dondequiera que dirigiesen la mirada. [49]

El miedo al rey podía funcionar con la misma facilidad como una fuerza desestabilizadora. La centralización del poder daba motivos a Luis para

temer las intrigas políticas y el descontento que se instigaba fuera de su círculo de confianza. Dado que él simbolizaba el Estado, se le podía culpar de todas las deficiencias de este, y el miedo podía tornarse rápidamente resentimiento. Tampoco eran imaginarios todos los complots contra él. Mientras su reinado presenciaba protestas y rebeliones, los temores y contratemores generaban una inestabilidad que acarrearía profundas consecuencias setenta años después, cuando el pánico se convirtió en un catalizador para la revolución. [50]

En la medida en que hacía del poder real una forma de espectáculo dramático, Luis garantizaba que la autoridad recayese en quien controlaba lo que se veía y cómo se representaba. [51] No obstante, las transformaciones sociales y tecnológicas dificultaban el monopolio de esa «representación del poder». La influencia creciente de las clases mercantiles y comerciales burguesas de alto nivel educativo, junto con el desarrollo de la imprenta y la difusión de panfletos difamatorios, octavillas, revistas, periódicos y libros, implicaban que la información fuese harto más difícil de controlar, como lo era la frontera entre los mundos público y privado. [52]

En 1792, unos ochenta años después de la muerte de Luis, la escritora inglesa Mary Wollstonecraft viajó a París, donde fue testigo del terror creciente de la Revolución francesa. En cierta ocasión, atravesando la Place de la Révolution (como se conocía entonces la Place de la Concorde), quedó impresionada al ver la sangre en el suelo bajo la guillotina. En su intento de comprender la causa de ese recrudecimiento de la violencia, echó la culpa al «carácter» de la nación francesa, que había sido «depravado por el inveterado despotismo de siglos». El terror revolucionario, sugería, tenía antecedentes en el antiguo régimen. [53]

Un aspecto de la cultura política francesa que ella destacaba era su propensión al teatro. Según Wollstonecraft, los «entretenimientos teatrales» en la corte de Luis XIV se habían originado en un anterior «gusto feudal por los torneos y las hazañas marciales». Y, desde Versalles, esa política teatral

se había propagado por el reino hasta que la nación misma llegó a asemejarse a «un gran teatro», en el que las guerras se promocionaban como «representaciones teatrales» con el fin de distraer a los ciudadanos de su auténtica subyugación.[54] Tras la Revolución de 1789, puede que se volviesen las tornas, pero las estrategias del poder seguían siendo extraordinariamente similares. En lugar del rey y su corte, los demagogos revolucionarios y la Convención Nacional presidían ahora elaboradas farsas judiciales y ejecuciones públicas, incluida la del descendiente de Luis, Luis XVI, que fue condenado por alta traición y guillotinado en la Place de la Révolution el 21 de enero de 1793, un mes después de la llegada de Wollstonecraft a París. El espectáculo de la ignominiosa muerte del rey marcó la continuación, no el final, del terror absolutista.

4

Colonizando el pánico

En algún momento de mediados del siglo xv, quizá cincuenta años antes de que Maquiavelo escribiese *El príncipe*, una adolescente fue conducida a su muerte cerca de la cima del monte Ampato, un volcán durmiente en el sur de Perú. Sus restos congelados se descubrieron allí en 1995, junto con los de otros tres niños, extraordinariamente bien conservados en el aire enrarecido y seco de los Andes. Los arqueólogos supusieron que había sido sacrificada a los espíritus de la montaña o *apus*, posiblemente para apaciguarlos durante la erupción de un volcán próximo. [1] ¿En qué habría estado pensando la «Doncella de Hielo», o Juanita, como llegó a ser conocida, mientras era conducida hacia su muerte? Como preguntaba el novelista peruano Mario Vargas Llosa: «¿Tuvo miedo, pánico, Juanita, en aquellos momentos finales?». [2]

En los años que siguieron al descubrimiento de Juanita, se hallaron otros restos sacrificiales que sugerían que el sacrificio ritual de niños por parte de los incas, una práctica conocida como *capacocha*, era habitual. En 1996 se descubrió en Perú a una adolescente apodada Sarita. Y en 1999 se encontró otro cuerpo bien conservado en la cumbre del volcán Llullaillaco en Argentina, cerca de la frontera chilena. Andrew Wilson, uno de los investigadores principales que llevaron a cabo la excavación, observó que no había «ningún signo externo de miedo» identificable, mientras que el análisis bioquímico de su cabello indicaba que había sido drogada con hojas

de coca y alcohol. Junto con los otros niños recuperados en el yacimiento, estaba sentada al lado de unas ofrendas intactas, más pruebas de que no se había resistido.

Wilson y sus colegas concluyeron que esas elaboradas y logísticamente complejas matanzas rituales habían sido diseñadas para infundir temor. «La colocación de los niños de la *capacocha* podía obrar en dos niveles —escribieron—: [en primer lugar], el de un sofisticado sistema de creencias en el que la existencia de los dioses no ofrecía ninguna duda; y en segundo lugar, en un nivel más atávico, como una exitosa operacionalización de la intuición de Maquiavelo de que el miedo acompañado de respeto es el instrumento de gobernanza más eficaz.» [3] De acuerdo con esta «hipótesis del control social», los sacrificios humanos y las violentas ceremonias de culto desempeñaban un papel relevante en la consolidación de las jerarquías sociales y la legitimación de la autoridad política, una sugerencia que ha sido confirmada por los biólogos y psicólogos evolucionistas, que aducen que han funcionado históricamente como un medio de coaccionar a las poblaciones dóciles. [4]

Al igual que los aztecas (un nombre inapropiado para los mexicas, el pueblo indígena de lengua náhuatl dominante en el centro de México), una élite inca forjó un imperio expansivo sometiendo y esclavizando a competidores menos poderosos. Se cree que en torno a cien mil incas étnicos pudieron haber dominado una población de unos diez millones, subyugando a sus rivales con el temor. [5] Los sacrificios y las exhibiciones de violencia ritual eran distintivos de su dominación, como lo eran en los mayas y los mexicas. Ahora bien, aunque el uso del miedo como instrumento político difícilmente puede considerarse una invención occidental, fueron los europeos quienes lo emplearon como una faceta clave de su construcción de imperios de ultramar. Al mismo tiempo, justificarían sus brutales conquistas haciendo hincapié en las «orgías de violencia» que

alegaban que eran características de las sociedades «incivilizadas» que colonizaban. [6]

Cristóbal Colón fue el primer europeo que estableció contacto con los pueblos del Caribe y América Central y del Sur, en cuatro expediciones entre 1492 y 1504. España y Portugal dominaron pronto las Américas, y sus adquisiciones fueron sancionadas por una disposición papal que dividía entre ellos todos los territorios al oeste de las islas de Cabo Verde. Las crónicas españolas y portuguesas de la conquista del Nuevo Mundo tienden a contrastar las hazañas europeas con las costumbres bárbaras de los nativos, utilizando las espantosas prácticas indígenas, como la *capacocha*, para justificar su colonización. Como escribió el biógrafo del conquistador español Hernán Cortés, la sociedad mexica estaba a punto para una toma de control: «la deslealtad bullía a lo largo y ancho del Imperio, esperando tan solo el momento propicio para desbaratar la supremacía del miedo». Aunque los mexicas tenían una religión organizada, «sus deidades eran lúgubres y feroces, el miedo era el motivo de adoración» y vivían «sumidos en una espantosa superstición» que los mantenía «en un estado de perpetua degradación». [7]

En el dibujo del artista holandés Jan van der Straet de la década de 1580 *Alegoría de América*, el explorador florentino Américo Vespucio (el hombre que dio su nombre a América) aparece en pie ante una nativa americana recostada que está desnuda salvo por un taparrabos, unas pulseras en los tobillos y un gorro con plumas. En la distancia, tres caníbales indígenas asan una pierna humana en una fogata. En primer plano hay un palo apoyado en el tronco de un árbol. Mientras sostiene un crucifijo y un astrolabio, Vespucio se muestra llevando una armadura, con una espada medio escondida entre los pliegues de su capa, en anticipación del derramamiento de sangre que se avecina. El asombro ante las maravillas del Nuevo Mundo va emparejado con la aprensión por el peligro que este

esconde. Entretanto, es evidente que Vespucio, respaldado por una flota de barcos de guerra y con Dios y la ciencia de su parte, será el vencedor en cualquier contienda futura.

La violencia y el miedo eran parte integrante del proyecto colonial, pero no solo desempeñaron un papel en el sometimiento de los pueblos indígenas y la conquista de sus tierras. El temor y el odio compartidos hacia los *salvajes* nativos en los primeros asentamientos norteamericanos fueron un factor crucial en la unificación de los colonizadores, que provenían de diferentes regiones de Europa, hablaban diferentes lenguas y profesaban diferentes credos. De forma irónica, como ha argüido el historiador Peter Silver, fue el temor a una amenaza común el que contribuyó a desarrollar el principio de tolerancia que llegaría a ser un eje fundamental de unos Estados Unidos independientes en 1776. [8]

Si bien las descripciones al uso de los nativos como toscos agresores no deberían sorprender en los relatos europeos, no todas las crónicas eran tan sesgadas. En 1552, el sacerdote dominico Bartolomé de las Casas publicó una *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, una denuncia contundente de la dominación española en las Américas. Según De las Casas, los conquistadores desplegaban con frecuencia el miedo a modo de herramienta, y pasaban por la espada a los pueblos indígenas como una forma de «incrementar y propagar el terror por todo el territorio». Ese terror instigaba rebeliones, que luego se utilizaban para justificar más represión. [9]

Los occidentales invasores no solo eran temidos por su brutalidad y su armamento; también llegaron a serlo por las enfermedades que llevaban consigo. Las investigaciones han señalado un descenso de hasta el 80 o el 90 por ciento de las poblaciones indígenas de América Central y del Sur a raíz de las conquistas. Aunque fueron numerosos los factores que contribuyeron a esa caída, la llegada de nuevas enfermedades fue una de las causas principales. Las circunstancias ambientales, incluido el caos social provocado por los colonizadores, así como la falta de inmunidad, hicieron a

las poblaciones indígenas especialmente susceptibles a las infecciones importadas, tales como la viruela, el sarampión, la malaria y la fiebre amarilla. [10] El misionero franciscano Toribio de Benavente, conocido como Motolinía, comienza su *Historia de los indios de la Nueva España*, completada en 1541, con una alegoría bíblica sobre las «diez plagas terribles» que visitaron a los mexicas, incluidas la hambruna y una epidemia de viruela. «Como los indios no conocían el remedio de la enfermedad, morían como chinches a montones —escribía Motolinía—.Y en muchas partes aconteció morir todos los de una casa; y porque no podían enterrar tantos como morían [...], echábanles las casas encima, de manera que su casa era su sepultura.» [11]

Justo cuando la civilización mexica estaba siendo aplastada por los españoles en 1521, el explorador portugués Fernando de Magallanes tocó tierra en una isla de un archipiélago al atravesar el Pacífico. Unos años después sería bautizado como las *Filipinas* en honor al príncipe Felipe de Asturias, más tarde el rey Felipe II de España, el monarca responsable de la represión de las comunidades protestantes en los Países Bajos.

La extracción de plata por parte de los españoles en América Central y del Sur a partir de mediados del siglo XVI transformaría la economía mundial. La plata extraída por los nativos esclavizados en México, Perú y Bolivia era transportada desde Acapulco en galeones (barcos mercantes armados), nueve mil millas a través del Pacífico, donde se usaba para comprar bienes de lujo de China, Japón, India y el sudeste de Asia: seda, porcelana, marfil, laca, jade, algodón y especias. El comercio de galeones creó un flujo dinámico que conectaba por primera vez Europa, las Américas, Asia y África. [12]

Con sus extensas redes comerciales que conectaban Europa con Asia y las Américas, la Ciudad de México y Manila, en las Filipinas, podrían ser las primeras ciudades globales. A comienzos del siglo XVIII, Manila había

crecido hasta convertirse en un populoso centro de transporte marítimo. Durante la temporada de comercio, atracaban los juncos chinos y los barcos europeos procedentes del Extremo Oriente, y llegaban comerciantes desde la India y Ceilán, Sumatra y las Molucas. Pese a su prosperidad, sin embargo, los cambios significativos en el poderío marítimo global habían comenzado a resaltar la vulnerabilidad de la economía de la colonia española. [13] Los británicos dominaban ya el subcontinente indio mediante la Compañía de las Indias Orientales, una sociedad anónima con sede regional en Calcuta, pero por entonces habían empezado a avanzar hacia el este en busca de nuevos mercados. En el mismo periodo, los movimientos independentistas en las Américas españolas perturbaron el comercio de los galeones, que cesaría por completo en 1815.

Esos cambios ejercerían un impacto importante en la economía filipina, alimentando el descontento hacia la administración colonial y elevando las tensiones entre los españoles, los filipinos y la importante comunidad china. Ese era el contexto en el que se produjo el violento pánico en Manila en 1820, desencadenado por un brote de cólera. Por aquel entonces todavía no se conocía la causa de la enfermedad; sus orígenes bacterianos, junto con la vía de transmisión del germen por el agua y los alimentos contaminados, no se establecerían hasta varias décadas después. En 1817, un brote en Bengala, en el delta del Ganges, desató la primera pandemia de cólera asiática, que se propagó a lo largo de las rutas comerciales hasta Oriente Medio. También avanzó hacia el este hasta China y Japón, y a finales de septiembre de 1820 había llegado a Manila, paralizando el puerto. [14] Mientras los enfermos quedaban desatendidos, los carros en los que se apilaban los cadáveres retumbaban por las calles, y los residentes cavaron un nuevo cementerio en el distrito de Paco de la ciudad. Se informó de que murieron quince mil filipinos en dos semanas, aunque el recuento final probablemente fuese mucho más alto. El cirujano naval francés Charles Benoît, que sobrevivió a la epidemia y más tarde adoptó el nombre

de Carlos Luis, tras un largo servicio a los españoles, lo definiría como «un teatro de horror y desolación». [15]

Las autoridades hicieron algunos esfuerzos para manejar el brote, disuadiendo a los residentes de utilizar agua del Pasig, un río que divide la ciudad en dos. Durante los primeros días, la gente se quedó en casa, quemando hierbas aromáticas y empapando sus viviendas con vinagre. [16] Al parecer se distribuyó por los puestos callejeros una infusión de brandi y quina, célebre por sus propiedades febrífugas, si bien los efectos de ese tónico eran por lo visto «mil veces más perniciosos que la enfermedad que pretendía prevenir». [17] En cualquier caso, resultaba evidente que esas medidas apenas lograban apaciguar el miedo público, y el pánico comenzó a propagarse. Paul de la Gironière, un médico y empresario francés atrapado en la crisis, escribió: «El miedo ocasionado por la epidemia fue seguido de inmediato por la rabia y la desesperación». [18]

Se culpó del brote a los extranjeros y se encendieron los ánimos en la ciudad. Cuando se encontraron unos barriles vacíos en el Pasig, se rumoreó que habían sido utilizados para envenenar el agua. El descubrimiento del cadáver en descomposición de un marinero francés alimentó nuevas especulaciones, y hubo quien sugirió que el cuerpo había sido arrojado de forma deliberada como parte de un complot para exterminar a los nativos y tomar el control de las Filipinas. [19] Varios extranjeros habían ayudado en la labor de socorro, entre ellos el cirujano francés Victor Godefroy, que había llegado recientemente a las Filipinas. Cuando caminaba por la calle cerca de su alojamiento en el distrito de Santa Cruz en la mañana del 9 de octubre, unos pocos filipinos lo insultaron a gritos. Enseguida se congregó una multitud que lo acusaba de matar a los pacientes de cólera que habían muerto bajo su cuidado. Según Gironière, fue golpeado en la cara e inmovilizado en el suelo. Cuando se descubrió en su persona un frasco de láudano, sus agresores, convencidos de que era veneno, se lo administraron a un perro, que al parecer cayó muerto. [20]

En ese punto, el gobernador envió a un sargento con un contingente de soldados para mantener la paz, pero, en la confusión, los extranjeros asediados confundieron a sus protectores con agresores y les dispararon. La muchedumbre de filipinos allanó la casa y masacró a los ocupantes, incluido el hermano de Victor. Félix-François Godefroy, que contaba veintidós años, había sido uno de los tres jóvenes naturalistas enviados para adquirir nuevos especímenes para el Museo de Historia Natural de París. El gabinete de curiosidades descubierto en su habitación, que incluía caparazones de tortuga, armas nativas polinesias, esqueletos de animales y humanos, loros, iguanas y monos disecados, así como «varias serpientes conservadas en alcohol», fue tomado como evidencia de que estaba en juego la hechicería. Se creía que se había extraído veneno de las serpientes y se había arrojado al río, provocando la epidemia.[21] Se presentó como prueba corroborativa un paquete de pólvora negra envuelta en papel de arroz.[22]

Las noticias del ataque se difundieron con rapidez por la cada vez más inquieta comunidad de extranjeros. Se intensificaba el pánico y los alborotadores filipinos armados merodeaban ahora por las calles. En el barrio portuario de Binondo, se congregó un gentío de varios millares de personas, armadas con picas, cuchillos y cachiporras. David Nicoll, el joven capitán escocés del Merope, un navío de la Compañía de las Indias Orientales que había navegado desde Bengala, fue acorralado en un callejón. Intentó escapar, pero la turba no tardó en atraparlo y lo apuñalaron por la espalda, mientras otros extranjeros eran masacrados junto a él.

Aunque las crónicas de la masacre son confusas y a menudo contradictorias, el pánico se dramatiza invariablemente como una serie de instantáneas. Se nos ofrecen vislumbres de comedores, alojamientos, patios traseros, salones de té y prisiones durante lo que se convirtió en un juego del escondite mortal. Un protagonista se esconde debajo de una cama o salta por una ventana. El capitán Warrington y el capitán Balston, del barco

Edward Strettel, de la Compañía de las Indias Orientales, entran corriendo en la casa de un comerciante parsi y escapan por una alcantarilla. Una taberna regentada por un alemán es saqueada. Allí se hospedan cuatro franceses y uno de ellos salta por una ventana al patio de una casa adyacente, escapando al amparo de la oscuridad; los otros son descuartizados. [23]

Los chinos, sin embargo, sufrieron las mayores pérdidas. Las estimaciones de víctimas varían de forma considerable según las diferentes crónicas, pero durante un periodo de dos días posiblemente fueron asesinados unos treinta europeos, junto con unos ochenta chinos que habían sido acusados de conspirar con ellos. En todo ese proceso, los españoles hicieron poco por intervenir. Pese a su reputación de imponer disciplina, Mariano Fernández de Folgueras, gobernador general de las Filipinas, esperaba al acecho con sus tropas. La inacción de las autoridades sugería, al menos para los observadores extranjeros, que los españoles habían desatado de forma deliberada el pánico por el cólera. Otros eran más magnánimos y atribuían la procrastinación del gobernador a su temor a que una intervención militar desencadenase una insurrección. Peter Dobell, un irlandés-estadounidense que servía como cónsul ruso en Manila, veía con claridad que la violencia había estado motivada por los celos. «Percibía que existía una buena dosis de celos y envidia contra todos los extranjeros, y en particular contra aquellos que residían o pretendían establecerse en el país.» [24]

Solo a finales de octubre, cuando amainó la violencia, intervino Folgueras reprendiendo a la población local por infringir la ley bajo la influencia de lo que calificaba de «un frenesí general». Alegaba que la población había sido «descarriada y enfurecida por ciertas personas maliciosas». Aseveraba que los rumores de que los extranjeros habían envenenado las aguas eran infundados. Aquellos que habían sido atacados «no solo eran amigos y hermanos, sino justamente las personas de las que

debe depender la prosperidad de las islas». Hacía un llamamiento tardío a los nativos a entregar a los responsables de la violencia, a devolver cualquier artículo que hubiesen robado y a denunciar a los asesinos. [25]

¿Cuál fue la causa del pánico en Manila? En aquel momento se ofrecieron varias explicaciones, la principal de las cuales era el cólera: el miedo a lo desconocido o, más bien, el miedo ante la idea de una muerte agonizante. Cuando los filipinos dejaron que la superstición se apoderase de ellos, dieron rienda suelta a ese temor. No faltó tampoco la sugerencia de que la ignorancia de la turba había sido explotada por personas con intenciones malévolas. La ira grupal era peligrosa porque podía ser aprovechada por otros con fines políticos abominables. El mismo año de la masacre de Manila, una oleada de revoluciones sacudió el orden establecido de Europa. Las multitudes se percibían como amenazadoras, y en ningún sitio tanto como en los lugares extraños en los que las diferencias culturales pasaban a primer plano.

Todas las crónicas contemporáneas parecen ansiosas por identificar signos capaces de anticipar el surgimiento del pánico. Desde sus naves ancladas en la bahía, los europeos exploran la costa con sus catalejos, interpretando la catástrofe en la silueta de la muchedumbre reunida. Ignorantes del tagalo, la lengua local, solo pueden interpretar el estado de ánimo de la gente a partir de los gestos y las expresiones. «Percibí incluso antes de desembarcar —escribió el capitán John Campbell del HMS Dauntless— que alguna catástrofe espantosa había marcado su progreso con desolación y había producido un estancamiento en las operaciones comerciales en el río y en el puerto.» [26] Los relatos de los testigos presenciales europeos enfatizan el papel desempeñado por los rumores y contrarrumores, que eran generados por los flujos de información interrumpidos. Durante la crisis, los canales de comunicación con las autoridades españolas se vieron obstaculizados por las rivalidades

históricas. Las reuniones con el gobernador Folgueras daban pocos frutos, con los dos bandos enfrentados por motivos religiosos y políticos. Los encuentros con los filipinos locales desembocaban en malentendidos, que eran exacerbados por las barreras del lenguaje y la cultura, del mismo modo que se había asumido erróneamente que la colección de historia natural de Félix-François Godefroy era una prueba de hechicería. En ese sentido, el pánico de Manila ilustra cómo las culturas se malinterpretan unas a otras con consecuencias trágicas. El pánico fue a la par la causa y el resultado de una ruptura en la comunicación.

Los estereotipos funcionaban en ambos sentidos. Mientras que los filipinos veían a los extranjeros como envenenadores colectivos, los europeos metían a todos los filipinos en el mismo saco. El pánico hacia ellos no era del todo malo. Puede que enfrentase a los locales contra los forasteros, pero unía asimismo a estos: franceses, estadounidenses, británicos, alemanes, daneses y rusos. El pánico distinguía a «ellos» de «nosotros», de la misma manera en que el miedo a los nativos americanos actuó como una fuerza unificadora para los primeros colonizadores americanos. Los relatos occidentales contemporáneos de la masacre incluían de modo invariable una lista de víctimas europeas, contraponiendo de modo implícito sus nombres a los anónimos nativos perpetradores de la violencia. Es como si Europa estuviese siendo llamada a contrarrestar un mundo insondable de oscuridad y temor. Sin embargo, la compulsión europea de hacer listas puede que no indique autoconfianza, sino más bien una ansiedad ante el hecho de operar en un mundo que no se comprendía del todo. Puede que los europeos atribuyesen el pánico autóctono a «uno de esos terroríficos arrebatos de desesperación bárbara», pero semejantes denuncias delataban algo más que un ligero atisbo de pánico. [27] Al igual que los filipinos que atribuían la epidemia al veneno y la hechicería, tenían poca idea sobre el origen y la propagación del cólera.

La muchedumbre aterrada de Manila es contrastada asimismo con la desolación de la ciudad cuando la turba no está allí. A mediados del siglo XIX, esa había llegado a ser una imagen familiar del pánico epidémico. En su relato sobre el pánico de la peste en Londres, publicado un siglo antes, Daniel Defoe había hecho hincapié en las calles vacías. Nos ofrece escenas de viandantes dándose empujones y carros y carretas que se apresuran para escapar de la propagación de la infección; también se nos muestra lo contrario, la ciudad que ha retornado a un antinatural estado de naturaleza: «en las grandes calles dentro de la ciudad, como Leadenhall Street, Bishopgate Street, Cornhill y hasta la propia Exchange estaba creciendo la hierba en varios lugares». [28] El pánico se estructura en torno a una serie de oposiciones (multitudes y desolación, actividad frenética e inmovilidad) que a la altura de la década de 1820 definía el patrón del pánico moderno.

Las fuentes históricas que me han permitido reconstruir el pánico de Manila están en español, francés e inglés, no en tagalo, la lengua de los filipinos, que ofrecería la otra cara de la historia. Mientras que los europeos se representan a sí mismos como individuos completos, con capacidad de pensar sobre la marcha, la turba filipina se retrata como una masa estrecha de miras. El pánico es la característica de una muchedumbre violenta, impulsada por la emoción más que por la razón. Ciertos individuos destacan en alguna ocasión en los registros, como Yang-Po, el generoso propietario de la tienda de té que arriesga su vida para ayudar a Gironière. Acorralado por filipinos armados, el francés es salvado asimismo en el último momento gracias a la intervención de un soldado filipino que distrae al gentío para que pueda escabullirse. Ahora bien, la turba indígena es abrumadoramente anónima. Tenemos aquí una asunción clave acerca de la multitud presa del pánico que llegaría a ser prevalente conforme avanzase el siglo XIX. El pánico refleja un instinto de rebaño, una tendencia de los individuos a actuar como uno solo cuando quedan subsumidos en una multitud. Al mismo tiempo, la enervada turba local sirve para individualizar al sosegado

espectador occidental. En otras palabras, el pánico puede ser el reverso de una cosmovisión desapasionada y racional, pero lo uno no puede existir sin lo otro.

En muchos relatos, los allanamientos por parte de los nativos simbolizan un peligroso menosprecio de los límites sociales y políticos. Cuando la muchedumbre irrumpe por la puerta de un hogar europeo, está subvirtiendo el orden social. El pánico no es solo disruptivo, sino también revolucionario. A esta constatación subyace otra idea perturbadora, solo insinuada en las crónicas: ¿y si la turba desenfrenada estuviese en lo cierto y los forasteros fuesen en efecto responsables de la epidemia? ¿Y si la masacre no fuera fruto del pánico ciego de los nativos, sino la expresión de una justicia retributiva? ¿Y si el cólera hubiese sido transportado hasta Manila a bordo del Merope? Como reconocían de forma tácita los comentaristas occidentales, su estancia en las Filipinas había desencadenado en parte contrainvasiones. Puede que hubiesen llevado consigo la masacre.

El pánico de 1820 existía a diferentes escalas. La epidemia era el resultado de las redes imperiales en expansión y de la geopolítica cambiante, pese a ser modelada por condiciones muy concretas. Los años posteriores a la masacre, el explorador Gabriel Lafond, un amigo de Gironière, coincidía con muchos otros cuando concluía que el cólera había sido la chispa que había prendido fuego a las sospechas latentes generadas por factores de tensiones económicas y políticas. El pánico no fue desencadenado por el cólera, sino por las circunstancias que lo hicieron posible. [29]

Las noticias de la epidemia y la masacre se difundieron pronto desde Manila hasta Europa, Estados Unidos y China. El pánico ocupó su lugar como parte de una más amplia difusión global de la información, transmutándose con rapidez en una noticia que viajaba por las mismas rutas mundiales que el propio cólera. Una placa conmemorativa en el muro de la

iglesia parroquial de Kirriemuir en Angus, Escocia, está dedicada al «capitán DAVID NICOLL, difunto comandante del navío Merope de Calcuta, que fue asesinado en la masacre de Manila, el 9 de octubre de 1820, a los veinticinco años de edad». [30] Aunque los relatos de los testigos oculares subrayan la inmediatez de la violencia, el pánico parece existir ahora en una temporalidad diferente y extendida: se despliega como memoria, historia, rumor y crónica remota.

En 1908, después de que los estadounidenses hubiesen derrotado a los españoles y se hubiesen anexionado el país con una brutal campaña librada contra los nacionalistas filipinos, volvió a invocarse la masacre para explicar lo que estaba sucediendo en el presente. Circulaban rumores de que los estadounidenses habían envenenado los pozos y los arroyos para exterminar a los filipinos, lo que provocó el pánico entre los nativos y una oleada de ataques contra el personal estadounidense. Como escribió Dean C. Worcester, secretario del Interior del Gobierno colonial de Estados Unidos en las Filipinas: «de este modo, la historia se ha repetido después de tanto tiempo». Citando la proclamación de 1820 del gobernador Folgueras, calificó el rumor de los complots extranjeros de «fábula» propagada para engañar a las masas sugestionables. [31]

Lafond formula otras preguntas que son relevantes para nuestra historia de pánico colonial. ¿Fueron la violencia y la crueldad de la masacre de 1820 una manifestación cultural del fanatismo filipino latente o es semejante violencia un fenómeno universal, la consecuencia de catástrofes que tienden a provocar temores irracionales? Lafond está convencido de que la violencia no es una demostración de la barbarie inherente a los indígenas. Incluso en Estados Unidos y en París («el centro de la civilización moderna», como él nos recuerda), la segunda pandemia de cólera a principios de la década de 1830 había revelado la precariedad del orden social. La expresión *pánico al cólera* se había convertido en moneda corriente, y nadie era inmune. [32]

El pánico puede existir en todas partes, pero ello no significa que sea el mismo dondequiera que aparezca. Conforme se iba extendiendo por todo el globo la influencia europea a lo largo del siglo XIX, se endurecían las visiones raciales y culturales, y la idea de un pánico universal fue cediendo el paso a una perspectiva comparativa: ciertos temores eran mejores que otros. El naturalista Félix-François Godefroy, que había sido asesinado en la masacre de Manila, había sido enviado a Asia para recopilar especímenes científicos para un gabinete de curiosidades. Hacia mediados del siglo XIX, la ciencia estaba interesada en el estudio de los diferentes comportamientos humanos, además de en los animales y las plantas. Con el fin de gobernar a las personas, era preciso saber cómo actuaban. «El pánico actúa sobre una población oriental como la bebida sobre una muchedumbre europea», observaba en 1882 el administrador británico en la India William Wilson Hunter. [33] La gestión del pánico autóctono y la ciencia racializada en la que se basaba se convertirían en facetas clave de la gobernanza colonial.

Si bien la historia del colonialismo y el imperio occidental es una historia de violencia, en muchos sentidos es también la crónica de cómo la incomprensión mutua generó el temor mutuo que servía para justificar e intensificar dicha violencia. El pánico era la consecuencia de un ambiente en el que colisionaban los diferentes mundos culturales. Los gobiernos coloniales, siempre temerosos de la rebelión de los nativos, no tardaban en dejarse llevar por el pánico. Y cuando lo hacían, desataban una reacción en cadena de pánicos subsidiarios que podían tener efectos globales.

5

El despotismo de la libertad

La agitación geopolítica puesta en marcha por la Revolución francesa en 1789 proporciona otro contexto para la violencia desatada en el pánico de Manila de 1820. En abril de 1792, anticipándose a una invasión para sofocar la Revolución, Francia declaró la guerra a Austria, que fue apoyada de inmediato por Prusia. En breve, Gran Bretaña, Rusia, España y Portugal se vieron arrastrados por el conflicto, que se extendió mucho más allá de las fronteras de Europa. El Reinado del Terror en Francia fue seguido por una revuelta parlamentaria, tras la cual Napoleón Bonaparte se hizo con el poder. Exitoso general en las guerras revolucionarias, llegaría a ser el primer cónsul de la República Francesa en 1799 y, cinco años después, se coronó a sí mismo emperador. Las guerras napoleónicas, y la derrota final de Napoleón en 1815, desembocarían en la ulterior expansión del poder británico.

A medida que se desarrollaban estos acontecimientos, las palabras *miedo*, *pánico*, *horror* y *terror* iban adquiriendo nuevas connotaciones, incluso mientras perduraban los significados precedentes. En el siglo XVII, como hemos visto, los teóricos políticos habían alabado el terror como un atributo de la realeza compatible con la virtud y la justicia. De todos los reyes borbones, Luis XIV fue el más asociado con ese terror. [1] Sin embargo, durante y después de la Revolución, el terror ganó una nueva aceptación. El *Reinado del Terror*, o, simplemente, *El Terror*, pasó a describir un periodo

de detenciones y ejecuciones masivas llevadas a cabo por el gobierno revolucionario de Francia entre septiembre de 1793 y julio de 1794, una política de violencia estatal concertada, sintetizada en el radical mandamiento de «hacer del terror la orden del día». [2] *Terror* implicaba ahora tanto una forma de violencia calculada como el régimen que la perpetraba. Y de ahí pasaría a designar la quiebra de la autoridad, así como la negación de esos principios políticos virtuosos (libertad, igualdad, fraternidad) que habían inspirado de entrada la Revolución. [3]

Con anterioridad, en el siglo XVIII, la palabra había poseído connotaciones muy diferentes. En la *Encyclopédie* de Denis Diderot, publicada en numerosos volúmenes a partir de 1751, *terror* se define como una emoción que eleva la conciencia de una persona del sufrimiento ajeno y, en ese sentido, se halla íntimamente ligado a la compasión y la piedad, así como al drama trágico. [4] El terror también se asociaba con lo «sublime», un concepto que transmitía desorientación y asombro ante la aterradora inmensidad de la naturaleza. [5] Como una forma de miedo extremo inducido por la visión de un peligro exterior, el terror movía a los espectadores al reconocimiento de sus limitaciones y su vulnerabilidad en un mundo que no podían controlar. Como sostenía el político y teórico político angloirlandés Edmund Burke en su ensayo de 1757 *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*: «Ninguna pasión roba con tanta eficacia a la mente todas sus facultades de obrar y razonar como el temor». Al mismo tiempo, Burke insistía en que el terror era sublime porque «es imposible considerar alguna cosa tan insignificante o despreciable que pueda resultar peligrosa». [6]

En esta concepción de lo sublime había una línea ambigua entre el placer y el dolor. La respuesta de conmoción del terror (que Burke denomina *asombro* y define como «el efecto de lo sublime en su más alto grado») provocada por un cuadro o un libro podría hacer añicos la indiferencia y expandir la mente, de manera similar a la concepción de Diderot en la

Encyclopédie. Ahora bien, mientras que el peligro o el dolor experimentados a distancia podrían ser placenteros, el asunto era completamente diferente cuando presionaban demasiado cerca; llegado ese punto, escribía Burke, «son incapaces de proporcionar ningún deleite y son simplemente terribles». [7]

El terror como efecto de lo sublime extraía su fuerza de las cosas que imaginamos pero no podemos ver, motivo por el cual, afirmaba Burke, los gobiernos despóticos que explotan «las pasiones de los hombres, y principalmente la pasión del miedo», mantienen a su gobernante «todo lo alejado que pueden del ojo público», y por el que, a lo largo de la historia, las religiones han empleado la «juiciosa oscuridad» para infundir temor en los fieles. [8] Sin embargo, había una diferencia abismal entre el terror sublime y el terror asociado con la tiranía revolucionaria, que daba rienda suelta a las propensiones humanas autodestructivas: «rapacidad, malicia, venganza y miedo». [9]

El miedo fue ciertamente crucial en los acontecimientos que condujeron a la Revolución francesa en 1789 y en la adopción del terror como principio político en 1793. Desde el comienzo, las enrevesadas maniobras políticas crearon incertidumbre y confusión, que fueron amplificadas por los rumores y por el pánico. En abril de 1789, los trabajadores descontentos se amotinaron en París. Más tarde, ese verano, en medio de una crisis alimentaria cada vez más profunda en el campo y cuando los campesinos empezaban a prepararse para recoger la cosecha, circulaban informaciones de que forajidos merodeadores estaban destruyendo los cultivos como parte de un complot siniestro, orquestado por los ministros gubernamentales, para matar de hambre a la población con el fin de lograr su sumisión. [10]

Ese malestar creciente fue el trasfondo de la reunión en Versalles de los Estados Generales, el Parlamento francés que pronto se reconfiguró en Asamblea Nacional. Después de comprometerse a establecer una

constitución en junio de 1789, muchos diputados temían la recriminación por oponerse al rey. Esos temores, acrecentados por las multitudes congregadas en Versalles que habían entrado en pánico, parecían justificados cuando Luis destituyó al mes siguiente al popular ministro de finanzas Jacques Necker. [11] Al desplegar tropas reales en la capital y sus alrededores, el rey exacerbó esas tensiones existentes, incitando a una turba parisina a asaltar la Bastilla, la fortaleza y prisión que había sido desde hacía tiempo un emblema de la tiranía real.

En agosto de 1789, la Asamblea Nacional aprobó una serie de decretos que desmantelaron de forma efectiva el sistema *feudal* de Francia. Tres años después, en septiembre de 1792, la recién formada Convención Nacional abolió formalmente la monarquía y estableció una república. Y al año siguiente, Luis XVI fue juzgado por traición, hallado culpable y ejecutado. Entretanto, la Convención se encontraba abrumada por los crecientes conflictos entre las facciones, la escasez de alimentos, los disturbios, la guerra y los levantamientos en las provincias. Como una medida de emergencia, creó un Comité de Seguridad Pública y suspendió la nueva constitución, junto con los derechos garantizados en 1789. Esto marcó el inicio del Reinado del Terror, que no terminaría hasta julio de 1794, cuando el líder del régimen, Maximilien Robespierre, fue destituido del poder. Mientras el país se precipitaba del absolutismo a una cuasidictadura pasando por la monarquía constitucional y la república, el miedo y el pánico configuraban las respuestas en cada etapa. [12]

Durante el Terror, la coerción se convirtió en un instrumento utilizado para imponer el orden en nombre de la libertad y la igualdad. Se introdujo una nueva legislación para agilizar el sistema judicial; la Ley de los Sospechosos permitía el arresto y el enjuiciamiento de las personas sospechosas de traicionar la Revolución. La acusación llegó a ser equivalente a una sentencia de muerte, ya que el Tribunal Revolucionario

negaba a los acusados la oportunidad de preparar una defensa coherente. El miedo se volvió hacia dentro, pues los líderes jacobinos «se temían los unos a los otros, al enemigo interno, más aún de lo que temían a sus enemigos reconocidos». [13]

Apelando a su antiguo amigo Robespierre, Camille Desmoulins, un diputado de la Convención y miembro del Club Jacobino (un grupo de revolucionarios radicales), escribió: «recordad las lecciones de la historia y la filosofía: el amor es más fuerte y más perdurable que el miedo». [14] Si no ofrecía libertad de expresión, declaraba, la República no era diferente de la monarquía despótica que había reemplazado. En una apasionada reprimenda al régimen, Desmoulins sostenía que la democracia se había vuelto «intemperante» y la tolerancia había cedido el paso al «frío veneno del miedo, que congela el pensamiento hasta lo más profundo del alma». [15]

En cuanto táctica de mano dura, el terror no solo implicaba intimidación física; se extendía a la censura y a una represión general de las ideas inconformistas, impuesta mediante la amenaza de violencia. Días después de escribir su denuncia, Desmoulins fue arrestado, juzgado por cargos de conspiración contrarrevolucionaria y ejecutado.

Una atmósfera de temor y sospecha alimentaba los rumores de espías y complots contrarrevolucionarios. El rumor era desde hacía mucho tiempo un distintivo de la vida en la corte, parte de las maquinaciones del poder en Versalles, donde el chismorreo podía construir o destruir carreras. Pero ahora ya no era «susurrado en los corredores o los tocadores de la nobleza, sino proclamado abiertamente». [16] Al parecer, una oscura alianza enemiga estaba trabajando en secreto reuniendo un ejército de forajidos para atacar a la República en ciernes. Muchas de esas amenazas eran inventadas o exageradas por los líderes radicales, ora para reafirmar la urgencia de la lucha revolucionaria, ora como un medio de justificar intervenciones más draconianas cada vez. A medida que se propagaba el terror entre los dirigentes políticos, los individuos se volvían unos contra otros para salvar

el pellejo.[17] Los ciudadanos eran procesados por delitos políticos y el Tribunal Revolucionario los enviaba a millares a la guillotina. Muchos más morían en prisión a la espera de juicio mientras nada menos que doscientos mil fueron asesinados cuando se aplastó una sublevación monárquica en el oeste de Francia.

Si el golpe maestro del despotismo era su habilidad para dotar de razón su causa, escribía Robespierre, ¿por qué no podían apropiarse del terror en la lucha por la libertad? En un discurso ante la Convención en febrero de 1794, justificaba su uso como una forma de justicia de urgencia, aduciendo que se trataba de un medio para un fin democrático. «El terror no es nada más que justicia veloz, severa e inflexible», declaraba. La virtud es terror.[18]

En las historias de la Revolución, Robespierre se presenta o bien como el villano de pantomima y el principal artífice del terror, o bien como el incorruptible progresista y agitador que es derribado por sus débiles camaradas. En sus escritos y discursos hay una casuística impresionante, como cuando argumenta en pro de la feliz convivencia de los principios democráticos con el terror. Hay asimismo algo desconcertante en su manera de tratar un asunto de vida y muerte como un dilema filosófico.

Imaginemos la escena: los inquietos diputados están apiñados en los bancos de la Convención, lanzando miradas nerviosas a sus compañeros mientras se preguntan qué está a punto de suceder. Es 31 de marzo de 1794, y, unas pocas horas antes, Desmoulins y el líder revolucionario Georges Danton han sido sacados de sus camas en una redada al amanecer. El miedo en la cámara es palpable; cualquiera de los diputados podría ser conducido ante el tribunal bajo cargos falsos. Entra Robespierre y advierte que aquellos hombres están asustados, mas no alivia sus temores; en vez de ello, se centra en el propio miedo como una forma de traición: «Afirmo que cualquiera que tiemble en este momento es culpable; pues la inocencia no teme jamás el escrutinio público».[19] Aquellos que sienten miedo ante el

terror, está diciendo Robespierre, son culpables *ipso facto*. En cierto nivel, se trata de un insincero juego de manos que convierte a la víctima potencial en culpable de los delitos espurios de los que teme ser acusada. Pero en otro nivel es un recordatorio, que sin duda no se les escapa a los oyentes de Robespierre, de que están implicados en el terror del que tienen miedo. No puede haber una revolución sin una revolución. [20]

«¿Qué me importa el peligro? —había declamado Robespierre en marzo de 1794—. Mi vida pertenece a mi país; mi corazón está libre de temor; y si tuviese que morir, lo haría sin reproche y sin ignominia.» [21] Cuatro meses después fue derrocado del poder, junto con los otros líderes jacobinos que dominaban el Comité de Seguridad Pública. Refugiado en el Hôtel de Ville, estaba poniendo su firma en una proclamación instando a los patriotas a unirse a su causa cuando irrumpieron en la sala unos soldados enviados por la Convención. Según un testimonio, una bala alcanzó a Robespierre en la mandíbula. Sin embargo, un suicidio fallido parece más probable; mientras sus colegas intentaban huir, le entregaron una pistola de bolsillo y erró el tiro. [22]

Iba a ser un final miserable. La noche del día siguiente, tras una apresurada aparición ante el tribunal, Robespierre y sus colaboradores fueron conducidos en carro a la Place de la Révolution, donde se había montado una guillotina. Un médico curó la herida de Robespierre y le vendó la cara. Pero mientras estaba esperando a que lo atasen, el verdugo le arrancó el vendaje que mantenía unido su rostro, haciéndole proferir un aullido tremendo, un grito que reverbera mucho más allá de aquel instante.

Al comienzo, la Revolución había sido acogida con entusiasmo en Gran Bretaña por los políticos radicales y progresistas. Había quienes, como el ministro presbiteriano y reformador galés Richard Price, la veían como un ejemplo para ser emulado por los británicos. [23] En un sermón pronunciado en noviembre de 1789 y publicado con posterioridad como *A Discourse on*

the Love of Our Country [Discurso sobre el amor a nuestro país], Price censuraba los sentimientos antifranceses como una forma de nacionalismo estrecho de miras que promovía los intereses creados en detrimento de la libertad universal. Era hora, afirmaba, de «corregir y purificar esa pasión y de convertirla en un principio de acción justo y racional». Para hacer comprensible su tesis, añadió a su sermón un discurso de felicitación a la Asamblea Nacional Francesa, regocijándose en el «triunfo de la libertad y la justicia sobre el poder arbitrario». [24]

Para los pensadores conservadores como Burke, aquello era un anatema. La Revolución había creado una forma ilegítima de gobierno que eludía las instituciones sancionadas, como la monarquía y el Parlamento, y daba rienda suelta a las pasiones ilimitadas y desestabilizadoras. Advertía de la anarquía y del peligro real de que Gran Bretaña pudiera ser «conducida, mediante una admiración del fraude y la violencia exitosos, a una imitación de los excesos de una democracia irracional, inescrupulosa, proscriptora, confiscadora, saqueadora, feroz, sangrienta y tiránica». [25] La Francia revolucionaria era un «flagelo y terror» y, en la cuarta de sus *Letters on a Regicide Peace* [Cartas sobre una paz regicida], publicadas en 1796, escribe sobre el «poder indisciplinado» de «esos sabuesos del infierno llamados terroristas» —no es el primer uso del término *terrorists* en inglés, pero sí uno temprano—, que son «los satélites de la tiranía». [26]

En septiembre de 1792, cuando centenares de prisioneros fueron masacrados en París, hasta los progresistas y los antiguos partidarios de la Revolución comenzaron a preguntarse cómo un movimiento político que había estado motivado por un entusiasmo por la libertad y la fraternidad podía haber caído tan deprisa en el terror. La doctrina de los derechos naturales tal como se formulaba en los diecisiete artículos de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, que había sido aprobada por la Asamblea Nacional en agosto de 1789 y que afirmaba que todos «los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos», había sido

invertida con el fin de sustentar el terror. La tarea del gobierno ya no consistía en proteger y defender los derechos inalienables de sus ciudadanos, sino en castigar a los malhechores que los contravenían. [27]

La mayoría de los comentaristas estaban de acuerdo en que la violencia había sido impulsada por el temor. En una apasionada contestación a las tesis de Burke, su antiguo amigo Thomas Paine argüía que el terror revolucionario era la respuesta lógica de un pueblo que se había criado en el miedo. Paine recordaba a sus lectores los bárbaros castigos impuestos bajo el antiguo régimen, encarnados en la ejecución de Robert-François Damiens, un sirviente doméstico al que desmembraron en público en 1757 por una tentativa de asesinato de Luis XV. Semejantes «espectáculos crueles» formaban parte de una estrategia consistente en «gobernar a los hombres mediante el terror» y pretendían «destruir la ternura» en la población. ¿Era de extrañar acaso que los ciudadanos que se habían embrutecido mediante esa «esclavitud del miedo» infligiesen «a su vez los ejemplos de terror que se les ha ordenado poner en práctica»? [28]

Para entender mejor esos debates sobre el terror revolucionario, el miedo, el pánico y su lugar en la vida política, hemos de verlos en su contexto. Durante el siglo XVIII se produjo una transformación en una serie de campos, desde la teoría política y la filosofía hasta el arte y la literatura, en la manera de entender las emociones. Para unos, las emociones no eran antitéticas a la razón; antes bien, las facultades humanas del lenguaje y el razonamiento se habían desarrollado a partir de ellas. Como dijera el filósofo escocés David Hume en 1739: «La razón es, y solo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servirlas y obedecerlas». [29]

En 1763, el médico y botánico francés François Boissier de Sauvages publicó una nueva clasificación de las enfermedades en función de sus síntomas. En su análisis de los «deseos pervertidos y las aversiones»,

incluía la enfermedad llamada *panofobia*, que provocaba pesadillas y terror infundado que podrían desembocar en convulsiones y epilepsia. Dado que esos miedos son síntomas de trastornos subyacentes que poseen causas discernibles, pueden ser tratados y, en ciertos casos, curados. Ello significa que el comportamiento emocional puede ser modificado con la intervención clínica apropiada. [30]

El año anterior a la aparición del manual de medicina de Boissier de Sauvages, el filósofo suizo Jean-Jacques Rousseau había propuesto una teoría completamente diferente sobre el miedo en *Émile* (*Emilio*), su revolucionario tratado sobre educación. En contraste con Hobbes y Locke, Rousseau sostenía que los humanos son intrínsecamente buenos, pero son corrompidos de manera progresiva por la sociedad. [31] En nuestro estado natural no tenemos miedo a la muerte porque no somos conscientes de ella; pero conforme crecemos, nos enseñan a temerla aquellos que se benefician de ello, y perdemos en el proceso nuestra libertad y nuestra capacidad para la bondad. «Son los médicos con sus recetas, los filósofos con sus preceptos, los sacerdotes con sus exhortaciones», escribía, quienes envilecen el corazón de Emilio «y le hacen despreocupar por la muerte». La medicina no nos cura tanto de nuestras enfermedades cuanto «nos impresiona con el terror hacia ellas». [32]

Esos debates filosóficos y científicos sobre el miedo coincidían con profundas transformaciones en las relaciones sociales. [33] En el *Emilio*, Rousseau empleaba el término *burgués* para denigrar a una nueva clase de persona motivada por el interés propio y el miedo más que por el bien común: un individuo alienado, contradictorio y vacuo, «siempre flotando entre sus inclinaciones y sus deberes». Cabría decir que fue el primero en utilizar la palabra en este sentido, anticipándose a la posterior denuncia de Karl Marx de la burguesía explotadora. [34] En 1790, Burke reconocía asimismo que la Revolución francesa representaba «la guerra entre el antiguo interés de los nobles en la tierra y el nuevo interés monetario», y

comentaba que quizá «la más importante de todas las revoluciones» ocurridas en Francia era «una revolución en los sentimientos, las costumbres y las opiniones morales». [35]

En el siglo XVII y principios del XVIII, Luis XIV había consolidado el poder mediante la coerción abierta, la censura y la regulación de las conductas cortesanas por medio de un elaborado código de honor, utilizando el miedo como instrumento. Hacia el final de su reinado, sin embargo, una floreciente cultura impresa y una clase comercial urbana cada vez más asertiva estaban desafiando esa autoridad central. Los cafés, los salones privados, las logias masónicas, las sociedades y los clubes ofrecían espacios menos deferentes y harto más inclusivos y bulliciosos en los que podían interactuar las diferentes clases sociales y donde las mujeres desempeñaban un papel crucial. [36] El teórico social alemán Jürgen Habermas ha argüido que esos espacios constituían de manera conjunta una nueva «esfera pública», en la que podían debatirse opiniones diferentes y proponerse soluciones a los problemas sociales. En verdad, los *salons* continuaron siendo bastiones de una élite política; fue precisamente su ambiguo estatus entre la corte y un mundo social emergente lo que les permitió sobrevivir y florecer. [37]

Ahora bien, todos esos cambios reflejaban y contribuían a fomentar un nuevo optimismo acerca de la naturaleza humana y una creciente convicción de la importancia del «sentimiento», el «gusto» y la «pasión» en los juicios morales. Las novelas, los poemas, las obras teatrales y las óperas, que atendían a un nuevo público, reforzaban ese sentimentalismo. [38] Los retratos en los que los modelos posaban con rostro impenetrable ya no eran de rigor, y las sonrisas se pusieron de moda, jugando sin duda su papel las mejoras en la higiene dental. [39]

Ese nuevo humanismo se ejemplifica en los escritos de Rousseau, que hacen hincapié en los vínculos entre la moralidad y los sentimientos

espontáneos. En su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, publicado en 1755, había subrayado la importancia de la compasión, una «repugnancia natural [del individuo] a ver perecer o sufrir a sus semejantes». [40] Este es un tema al que regresaría en el *Emilio*, donde la piedad por los apuros ajenos se considera crucial para fomentar la sociabilidad. «Es la debilidad del hombre la que le hace sociable», reza su célebre sentencia. «La piedad es dulce porque, al ponernos en el lugar del que sufre, sentimos sin embargo el placer de no sufrir como él.» [41]

La promoción de la empatía, que reconocía la universalidad del sufrimiento humano, devino fundamental para la adopción de los derechos humanos. Mientras tanto, conforme se atenuaban las relaciones sociales, se tornaba menos factible un orden político determinado por divisiones nítidas del reino en «estamentos» (el clero, la nobleza y los plebeyos). La familia presentaba otro modelo de comunidad, en el que las divisiones sociales podían ser superadas por el amor familiar. [42] Los apologistas reales conceptualizaban cada vez más la relación del rey con sus súbditos como la de un padre indulgente con sus hijos, e identificaban el patriotismo «no con un principio político, sino con una emoción: el amor de los franceses por sus reyes». [43] El padre ya no era un austero patriarca que gobernaba el hogar con el temor, sino una figura benigna que imponía obediencia con afecto. [44]

Con todo, ese culto a la familia y la promoción de la autoridad real como una forma de amor paternalista creó nuevas inestabilidades. Por una parte, se redujo la distancia entre el rey y sus súbditos. [45] Pero, por otra parte, a medida que los ciudadanos obtenían acceso al mundo emocional de sus gobernantes, se perforaba su aura de espiritualidad y los veían como falibles. De hecho, cuanto más accesible al escrutinio público se volvía el mundo de la corte, más sospechas existían de esos espacios privados que permanecían ocultos. [46]

Se tornó polémica la cuestión de dónde debía trazarse la línea divisoria entre el monarca y sus súbditos. En 1783, la artista Élisabeth Louise Vigée Le Brun pintó un retrato de María Antonieta, reina consorte de Luis XVI, que vestía una holgada camisola de muselina. Cuando se descubrió en el salón de la Real Academia, en la primera aparición allí de la artista, el retrato causó un escándalo, no solo porque parecía como si la reina se hubiese desvestido, sino también porque faltaba el boato del poder; la representación era demasiado humana e indecorosa para un retrato real. En respuesta al clamor, Vigée Le Brun se vio forzada a reemplazarlo por una pintura más formal de la reina con un magnífico vestido de seda y un peinado elaborado. Esos dos estilos de retrato ilustran la ambigüedad de una monarquía que era al mismo tiempo demasiado abierta y demasiado cerrada, demasiado pública y demasiado privada: una monarquía que no era suficientemente temida ni amada. [47]

En los años previos a la Revolución, los críticos de la monarquía habían explotado esa nebulosidad para denigrar la institución. En las tabernas y los cafés parisinos, la casa real se convirtió en el blanco de procaces *libelles*, panfletos en pequeño formato en verso burlesco o prosa satírica. Luis XVI era censurado con un dramático simbolismo, y su retrato iba acompañado por una leyenda que lo identificaba como «falso». El tono de los panfletos era grosero, incluso lascivo, y el lenguaje, con frecuencia desbocado. Sin embargo, pese a las diferencias ideológicas, los panfletos difamatorios y los retratos reales a la moda explotaban las emociones humanas básicas, ya fuese la repugnancia, ya el odio o el amor. En este sentido, el ceño fruncido del radical y la sonrisa del aristócrata pertenecían a un único universo del sentimiento.

Los libelos también apuntaban a las predilecciones sexuales reales. A finales de la década de 1740, el sentimiento antimonárquico había pasado a primer plano durante un pánico precipitado por los rumores de que estaban desapareciendo niños pequeños en París. Luis XV tenía una reputación de

conducta sexual depravada, y circulaban denuncias de su implicación en una trama de secuestros. Otros rumores afirmaban que los niños habían sido arrebatados para satisfacer la sed de sangre del rey, o que su sangre había sido drenada para utilizarla en una poción para curar su lepra. [48]

Era del dominio público que Luis XVI y María Antonieta habían tardado siete años en consumar su matrimonio. Mientras Luis era representado en los panfletos como impotente y se consideraba una figura de escarnio, la reina austriaca se convirtió en un personaje odiado, que se representaba como una voluptuosa con insaciables deseos sexuales. Se afirmaba que el *château* neoclásico en los terrenos de Versalles, el Petit Trianon, era el escenario de orgías bacanales donde ella participaba en escabrosos actos de masturbación, sodomía e incesto. [49] Como había sugerido el filósofo político Montesquieu, la lujuria era el sello distintivo de los déspotas orientales obsesionados con sus harenes y serrallos. [50] La reina encarnaba la monarquía, y sus conductas ilícitas venían a simbolizar el despotismo y la ilegitimidad de la institución. La sátira escabrosa era una forma en la que los radicales podían socavar la mística cuasirreligosa de la monarquía, al tiempo que mostraban cómo era la reina. Su ejecución final en octubre de 1793 marcó en muchos sentidos la caída simbólica del antiguo régimen. Un boceto de ella siendo transportada al patíbulo, atribuido durante mucho tiempo al artista Jacques-Louis David, muestra a María Antonieta como una viuda decrépita con la mandíbula caída con un sencillo vestido blanco, las manos atadas a la espalda y el pelo alborotado recogido bajo una tosca capota. [51]

Los revolucionarios aprovecharían la creciente ambigüedad entre las vidas privadas y públicas, que presentaría asimismo desafíos para la República. ¿Hasta dónde debía llegar el terror? ¿Dónde debía terminar la autoridad de la ley? ¿Y cómo podían reconciliarse los deseos del individuo con los imperativos de la nueva política? [52]

En Gran Bretaña, la simpatía por la Revolución se convirtió en repugnancia con las noticias del Terror. En un grabado de 1792 del dibujante británico James Gillray, una extensa familia de revolucionarios de clase trabajadora está sentada cenando, en una casa imaginada como una carnicería. Los comensales se atiborran de corazón humano, un brazo amputado y un ojo extraído de una cabeza decapitada; unos niños regordetes se meten en la boca puñados de vísceras blandas de un cubo en el suelo, su abuela asa a un niño en un palo y en un estante de madera hay montones de provisiones de reserva de partes del cuerpo.

Burke no perdía la oportunidad de vituperar a los revolucionarios por su «rapacidad», su «crueldad» asesina y sus «feroces costumbres disolutas». [53] Su éxito de ventas de 1790 *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* pretendía sacudir a una élite inglesa para sacarla de su complacencia, advirtiendo de los peligros que se avecinaban si los disidentes como Richard Price se salían con la suya. El resultado era el melodrama histérico. Consideremos su descripción del ataque al Palacio de Versalles en octubre de 1789, cuando una «banda de crueles rufianes y asesinos» se precipita en la alcoba real, clavando sus bayonetas en la cama, mientras la reina «casi desnuda» emprende la huida. Después, la turba saca a la familia real del palacio, que está «nadando en sangre, contaminado por la masacre y cubierto de extremidades desparramadas y cadáveres mutilados». [54]

En esta descripción hay insinuaciones de actos de tortura, violación y canibalismo perpetrados por la horda depravada y vociferante. Se imagina la descomposición moral y política como una forma de disolución corporal. Francia es una «tienda de los horrores», y los miembros de la Asamblea Nacional, escribe Burke, son como niños retorcidos que cortan «en pedazos a su anciano padre y lo echan al caldero de los magos, con la esperanza de que, con sus hierbas venenosas y sus conjuros salvajes, puedan regenerar la constitución paterna y renovar la vida de su padre». [55]

Ahora bien, el artista que capta de un modo más poderoso el terror del periodo posrevolucionario tal vez sea Francisco de Goya. En algún momento entre 1819 y 1823, Goya pintó una serie de murales conocidos como las *Pinturas negras* en las paredes de su quinta en las afueras de Madrid. En una escena alucinatoria que decoraba el comedor, un Saturno o Cronos gigante, uno de los titanes de la mitología griega, agarra el cuerpo decapitado de su hijo y mastica bocados de carne ensangrentada. Es una imagen que se hace eco de las palabras del abogado y revolucionario francés Pierre Vergniaud, quien antes de su ejecución en 1793 había declarado que la Revolución estaba devorando a sus hijos como Saturno. [56]

La violencia precipitada por la invasión de España por parte de Napoleón en 1808 informaría buena parte de la obra posterior de Goya. Gran Bretaña y Portugal se habían unido a los españoles en una alianza contra los franceses. La dura campaña duraría seis años y, si bien concluyó con una derrota francesa, dejó una España dividida y económicamente arruinada. Cuando el rey español Fernando VII fue restaurado tras su cautiverio en Francia, revocó la constitución, tomó medidas drásticas contra los reformistas liberales y reintrodujo la Inquisición. En respuesta a esas turbulencias posrevolucionarias, Goya creó una serie de ochenta y dos aguafuertes conocidos como *Los desastres de la guerra*. Al igual que las *Pinturas negras*, no son para los pusilánimes. Un sacerdote ejecutado mediante garrote sujeta un crucifijo; mujeres agredidas y violadas; prisioneros tiroteados y apuñalados; el torso mutilado y las extremidades amputadas de un civil cuelgan de un árbol. [57]

Uno de los más célebres aguafuertes de Goya de la serie anterior titulada *Los caprichos* (1799) es *El sueño de la razón produce monstruos*, que muestra al artista dormido con la cabeza apoyada sobre un escritorio, mientras unos murciélagos, unos búhos, un lince y un gato negro diabólico acechan en la oscuridad. Los sueños y las pesadillas impregnan la obra de Goya, y la serie fue concebida en un principio como veintiocho dibujos de

sueños, con *El sueño de la razón produce monstruos* como su frontispicio original. [58] El título suele considerarse una afirmación de la racionalidad de la Ilustración; cada vez que la razón se vaya a dormir, prevalecerá la superstición. Sin embargo, la palabra española *sueño* significa tanto «dormir» como «soñar», con lo que el título podría expresar exactamente lo contrario. «Por debajo de toda razón —escribe el filósofo francés Gilles Deleuze— yace el delirio, la deriva.» [59]

La intensificación de la violencia de la Revolución francesa después de 1792, y en particular entre 1793 y 1794, sugería a algunos que, cuando se empuja hasta sus límites, la razón podría tornarse mortalmente irrazonable. Tales ideas persistirían. Después de la Segunda Guerra Mundial, los intelectuales alemanes Max Horkheimer y Theodor Adorno llegaron a una conclusión similar cuando intentaban explicar los horrores del Holocausto. Se suponía que la Ilustración había desterrado el temor, pero, de hecho, «la tierra totalmente ilustrada —afirmaban— irradia desastre con aires triunfales». La racionalización de la sociedad en el siglo XVIII había creado un nuevo modelo de gobernanza inhumana que comenzó con la Revolución francesa y culminó en el fascismo del siglo XX. La razón, apuntalada por la ciencia y la tecnología, se había convertido en una fuerza deshumanizadora que destruía las libertades que declaraba preservar. [60]

Sin embargo, muchos otros, incluido Burke, no veían la Revolución como el resultado de una racionalidad alienante, sino como la perversión de unos procesos políticos legítimos por «sentimientos irregulares y caprichosos». [61] A lo largo de los siglos XIX y XX, la Revolución francesa se volvió central en tales debates acerca del lugar de las emociones en la vida pública.

Reflexionando sobre la historia de las revoluciones después de la Segunda Guerra Mundial, Hannah Arendt recelaba de una política que repudiase las emociones para basarse en una férrea racionalidad burocrática. No obstante, destacaba asimismo el papel destructivo que las

emociones habían desempeñado en la Revolución francesa, sugiriendo que, mientras las historias tienden a enfatizar el racionalismo de finales del siglo XVIII, es «probable que pasen por alto o subestimen la fuerza de esos primeros alegatos en pro de la pasión, del corazón, del alma». [62] El énfasis en la empatía y la piedad durante la Revolución, argumentaba, había desviado el foco de atención de la tarea de construir instituciones políticas robustas para ponerlo en «el pueblo», visto como un objeto colectivo de piedad. En contraste, la razón se consideraba una propensión egoísta que socavaba la compasión. Arendt señalaba a este propósito la influencia de Rousseau, quien había acentuado la abnegación como una virtud. [63] Ahora bien, era precisamente esa pérdida del yo en la defensa emotiva de un colectivo abstracto lo que Arendt consideraba que precipitaba el terror, toda vez que creaba «una insensibilidad hacia la realidad cargada de emociones». Las revoluciones se conceptualizan de forma invariable como una corriente o un torrente en el que los individuos ya no ejercen el control sobre su propio destino, siendo meros espectadores del desarrollo de los acontecimientos. Y es esta emotiva sublimación del yo la que crea el espacio para el terror. «Desde los tiempos de la Revolución francesa —observaba Arendt—, ha sido la infinitud de sus sentimientos la que ha tornado a los revolucionarios tan curiosamente insensibles a la realidad en general y a la realidad de las personas en particular.» [64]

En las décadas posteriores a la Revolución francesa, el temor a la violencia política desató el pánico por toda Europa. Para muchos analistas del *establishment*, parecía como si el mundo estuviese al borde del colapso. Desde el estallido de la guerra con Francia en noviembre de 1793, había temores de que los franceses invadiesen Inglaterra o Irlanda. En 1796, Burke escribió que «de la tumba de la monarquía asesinada en Francia ha surgido un espectro enorme, formidable e informe». «Las arpías revolucionarias surgidas de la noche y del infierno —advertía—, al igual

que hace el cuco, ponen sus huevos adúlteramente y echan a volar, y los incuban en el nido de cualquier Estado vecino.» [65]

En esa atmósfera de ansiedad se ponía un nuevo foco de atención en las amenazas planteadas por los rumores y el pánico, lo que conllevaba enfatizar la necesidad tanto de controlar la información como de gestionar el explosivo potencial de las multitudes. Tras las guerras napoleónicas, una depresión económica en Gran Bretaña alimentó una crisis política. En 1812, dispararon al primer ministro Spencer Perceval en el vestíbulo de la Cámara de los Comunes. Una reunión de radicales en Spa Fields, en el este de Londres, se tornó violenta en diciembre de 1816, y, al mes siguiente, el muy odiado príncipe regente fue atacado en su carruaje tras la ceremonia de apertura del Parlamento. Se introdujeron medidas de emergencia, conocidas como las *Gagging Acts* [leyes mordaza], con el fin de prohibir las «reuniones sediciosas», y se suspendió la Ley del Habeas Corpus, destinada a impedir el encarcelamiento arbitrario. En 1819, la caballería cargó contra una muchedumbre de unos sesenta mil manifestantes que exigían reformas en St Peter's Field, Mánchester, matando al menos a catorce personas e hiriendo a cerca de setecientas, un suceso que llegaría a ser conocido como la *masacre de Peterloo*, en un macabro juego de palabras con la batalla de Waterloo, en la que Napoleón había sido derrotado cuatro años antes. Durante las décadas de 1830 y 1840, un movimiento de clase trabajadora conocido como *cartismo* hizo campaña a favor de una reforma del sistema electoral. Estallaron disturbios por todo el país que provocaron el temor a una revolución.

En muchos lugares, la amenaza de la revolución condujo a la supresión de las reformas y la aprobación de leyes represivas, junto con la inversión urgente en un aparato policial para su aplicación. Los temores contrarrevolucionarios dieron origen asimismo a una invectiva contra la democracia y a una nueva comprensión de la libertad basada en la

protección de la propiedad privada y los derechos inalienables de los ciudadanos «a disfrutar de sus vidas y posesiones en paz y tranquilidad». [66]

Durante las décadas posteriores a 1789, los gobernantes europeos seguían temiendo un «terror fantasma». [67] En Rusia, los Románov se aferraban al gobierno autocrático. Tras un golpe de Estado fallido en diciembre de 1825, Nicolás I comenzó a neutralizar la disidencia y a construir un Estado policial. «Este imperio, vasto como es —escribió un francés que visitó Rusia en 1839—, no es más que una prisión cuya llave guarda el emperador.» [68]

Escribiendo desde París en 1842, el poeta alemán Heinrich Heine describía el «miedo instintivo al comunismo» por parte de la burguesía francesa y a un «populacho invasor» que podría surgir de los escombros de una monarquía destrozada. En su temor a una revuelta proletaria, sugería, las clases medias no vacilarían en acabar con las libertades constitucionales. [69] Cuando las revoluciones se extendieron en efecto por toda Europa en 1848, trajeron recuerdos de la violencia anterior. Incluso después de que la amenaza se hubiese esfumado, la Revolución francesa continuó siendo un ejemplo de la extrema facilidad con la que la protesta popular podía descontrolarse y de lo tiránica que podía ser la democracia. Los resentimientos latentes nacidos de la pobreza urbana exacerbaban los temores al conflicto social, y el espectro del terror perduraba en un mundo en vías de industrialización.

6

La matriz de los esclavos

Seis años antes del comienzo del Reinado del Terror en la Francia revolucionaria, otra clase de terror estaba causando preocupación en Gran Bretaña. En 1787, el clérigo anglicano Thomas Clarkson había ayudado a fundar la Sociedad para Efectuar la Abolición de la Trata de Esclavos. En 1808 escribiría un libro, *The History of the Rise, Progress, and Accomplishment of the Abolition of the African Slave-Trade by the British Parliament* [La historia del surgimiento, el progreso y el logro de la abolición de la trata de esclavos africanos por parte del Parlamento británico], basado en las misiones de investigación que había llevado a cabo en respaldo de la campaña en contra de la esclavitud que estaba siendo encabezada por William Wilberforce.

La historia de la esclavitud se remonta a miles de años atrás, pero a partir del siglo XVI, cuando los portugueses y los españoles expandieron sus imperios por el Nuevo Mundo, comenzaron a crear un sistema de esclavitud transoceánica en el que los esclavos se convertían en bienes muebles de sus propietarios europeos. Pronto los seguirían otras aspirantes a potencias imperiales: holandeses, británicos, franceses y daneses. Más de doce millones y medio de africanos fueron comprados y vendidos entre 1500 y 1875 aproximadamente. De ellos, casi seis millones fueron transportados por barcos portugueses, y bastante más de tres millones, por traficantes británicos. Se estima que 1.800.000 murieron en el trayecto, y aquellos que

sobrevivieron fueron vendidos en subasta y forzados a trabajar como mano de obra esclava. Entretanto, la esclavitud se convirtió en una faceta clave del sistema económico colonial en todo el continente americano, suministrando mano de obra barata que apoyaba la producción de cultivos comerciales que incluían azúcar, tabaco, algodón, café, arroz y cacao.

Si bien las cifras de esclavos captan las horribles dimensiones de ese tráfico, hay algo deshumanizador, como sugiere el historiador Marcus Rediker, en una historia que ha de verse por medio de «libros de contabilidad, almanaques, hojas de balance, gráficos y tablas». [1] No es solo que las voces humanas se pierdan en las estadísticas; estos archivos de números son ellos mismos el producto de un sistema económico extractivo que convertía a los seres humanos en capital. [2]

Clarkson y otros abolicionistas llamaban la atención sobre el uso sistemático del terror por parte de los tratantes y los dueños de esclavos como una táctica para subyugar a los africanos; desde su cautiverio inicial y la dura disciplina a bordo de los barcos de esclavos hasta la vida en las plantaciones. [3] «Me resulta imposible describirlo —aseveraba Clarkson—. ¿Dónde encontraré el lenguaje capaz de pintar con los colores apropiados el horror de la mente provocado al pensar en su futuro destino desconocido, del que no pueden augurar nada más que sufrimiento por todo lo que han visto hasta ahora?» [4] Alexander Falconbridge, un médico que había estado involucrado en la trata, escribió en 1788 que el maltrato a los esclavos «ha de suscitar en toda mente humana las más vívidas sensaciones de horror». Privadas de aire, las bodegas donde se mantenía encerrados a los esclavos eran sofocantes y estaban cubiertas de sangre y mucosidad, de suerte que «se asemejaban a un matadero». «La imaginación humana —escribía— no alcanza a concebir una situación más espantosa ni repugnante.» [5]

Tras la abolición británica de la trata de esclavos en el Atlántico con la Ley de Trata de Esclavos de 1807, los barcos de contrabando interceptados por el Escuadrón de África Occidental de la Marina Británica exponían

todos sus horrores.[6] En noviembre de 1837, la Arrogante, una goleta portuguesa con base en La Habana, fue incautada frente a la costa de Cuba. Los esclavos a bordo fueron hallados en un «horrible estado de enfermedad y demacración», con los muslos de muchos de ellos no más gruesos que una muñeca. La tripulación fue acusada de asesinato, tortura, violación y canibalismo.[7]

Unos cuantos años después, un buque de cabotaje español, el Jesús María, fue interceptado con 233 africanos supervivientes a bordo. Los esclavos, que fueron hallados «en un estado extremo de demacración y debilidad», ofrecieron testimonios desgarradores del maltrato sufrido. «Confieso a vuestra Excelencia —escribió David Turnbull, el cónsul británico en La Habana, a Francis Cockburn, gobernador de las Bahamas— que no tengo valor para entrar en ese horroroso catálogo de crímenes.» Cockburn envió las pruebas del maltrato obtenidas de los esclavos a lord John Russell, secretario de Estado para las colonias. «El documento —escribió en una nota adjunta— es espantoso; y es que, habiéndose demostrado de esta guisa estas auténticas atrocidades ocurridas en un barco de esclavos, hay motivos sobrados para suponer que se practican actos similares en todos ellos.»[8]

Clarkson había advertido que el miedo en la trata de esclavos distorsionaba las relaciones de maneras sorprendentes. Mientras los tratantes mantenían a sus esclavos en «un estado de degradación general y sufrimiento» mediante la aplicación rutinaria de la violencia, el conocimiento que tenían de «su propio delito al haber violado los derechos de la naturaleza, así como de la disposición de los perjudicados a buscar cualquier oportunidad de venganza», inducía un temor que los llevaba a adoptar medidas cada vez más represivas.[9] En otras palabras, el terror dimanaba de la culpabilidad de aterrorizar a los cautivos, si bien no era simétrico.

La violencia no solo era esencial para la reducción de costos; también funcionaba como un instrumento de gobernanza a bordo. Si los traficantes mantenían a los esclavos confinados en las bodegas de los barcos era en parte porque estos los superaban en número y eran conscientes de su frágil autoridad. La intimidación y la coacción absoluta eran instrumentos mediante los cuales podían consolidar su poder. [10] El riesgo de insurrección era omnipresente y los miembros de la tripulación temían la insubordinación de los esclavos, los actos de sedición y la rebelión abierta. [11] «Rara vez pasa un año —escribía el clérigo y abolicionista John Newton— sin que tengamos noticia de una o más catástrofes semejantes.» [12] Los tripulantes de los barcos de esclavos vivían con el temor de que los esclavos los envenenasen utilizando hierbas autóctonas, o quizá empleando magia negra. En 1751, mientras servía como capitán del Duke of Argyle, un barco de esclavos que navegaba hacia Antigua, Newton escribió acerca de la alarma de la tripulación cuando se enteraron de que los esclavos estaban planeando «envenenar el agua en los toneles de cubierta». [13] Semejantes amenazas agravaban las inseguridades de los tripulantes y con frecuencia conducían a represalias impulsivas.

Mientras tanto, los marineros que trabajaban en los barcos estaban a merced del capitán. [14] Navegando hacia el golfo de Guinea desde Bristol y luego hasta las Indias Occidentales, el médico británico James Arnold dio testimonio del maltrato a los esclavos y los marineros en tres viajes distintos. La disciplina era brutal, los tripulantes eran golpeados, privados con frecuencia de «las necesidades básicas de la vida» y obligados a dormir en cubierta en cualquier condición climática. En uno de los viajes, once tripulantes habían abandonado el barco en África, cuatro habían muerto en la travesía y el resto habían «sido mal utilizados». [15] Clarkson había convencido a Arnold para que llevase un diario durante su tercer viaje a Camerún, y este fue presentado como evidencia ante una investigación parlamentaria sobre la trata de esclavos en 1789. [16] Arnold dio fe de la

arbitraria violencia infligida contra los nativos africanos, así como de la «barbarie gratuita» que el capitán había mostrado hacia la tripulación. «Es casi imposible que una persona describa con los colores apropiados el trato que la tripulación del Ruby experimentaba a manos del capitán», concluía. [17]

Los propios abolicionistas utilizaban el miedo como un medio de persuasión moral, y enfatizaban de forma reiterada los estragos de la esclavitud. John Newton condenaba los «despiadados latigazos» y «la tortura de las empulgueras» que provocaban «una angustia intolerable». Wilberforce señalaba cómo la trata africana había «convertido toda la costa de ese vasto continente en un escenario de inseguridad, de rapiña y de terror». [18] Las descripciones de los tiburones depredadores que seguían el rastro de los barcos de esclavos se convirtieron en una metáfora de la monstruosidad de un sistema que devoraba a la humanidad. [19] Este se puso de manifiesto durante un incidente muy divulgado frente a la costa de Jamaica en noviembre de 1781, cuando, a resultas de unos errores de navegación, el barco de esclavos Zong se desvió de su rumbo y tenía escasez de agua, o eso declararía más tarde el capitán, Luke Collingwood. Cuando los esclavos y los tripulantes comenzaron a caer enfermos y a morir, el capitán ordenó a la tripulación que arrojase por la borda a 122 esclavos encadenados. [20] A su regreso a Inglaterra, los propietarios del barco presentaron una reclamación al seguro de treinta libras esterlinas por cabeza, bajo los términos del contrato que cubría la pérdida de esclavos debida a «los peligros del mar». Sin embargo, la reclamación fue rechazada por los aseguradores y la publicidad que rodeó el subsiguiente caso judicial contribuyó a promover una conciencia creciente de la inhumanidad de la esclavitud, dando un impulso a la causa abolicionista. [21]

Cuando la historia de la trata de esclavos de Clarkson se reeditó en 1836, el artista J. M. W. Turner fue uno de sus lectores. En 1840 pintó una de sus obras más célebres, inspirada en el caso del Zong. En *Barco de esclavos*

(*Esclavistas arrojando por la borda a los muertos y moribundos; se acerca el tifón*) se enfrentó con las dificultades de Clarkson a la hora de expresar los terrores de la esclavitud. El enrevesado título de la obra sugiere el horror inefable del episodio y, más allá de ello, de la esclavitud misma. El cuadro es una visión infernal, y el tifón, una expresión del juicio divino. Al fondo pueden verse en las olas formas humanas encadenadas, cuerpos espectrales que se agitan entre peces depredadores y gaviotas que graznan volando en círculo mientras esperan las sobras. [22]

La espantosa imagen del barco de esclavos sobrecargado, imaginado como «una extraña y potente combinación de máquina de guerra, prisión móvil y fábrica», fue evocada por los abolicionistas para conmover al público. [23] Una de las imágenes más conocidas era el plano del barco negrero Brookes, que zarpó de Liverpool en 1781 para transportar esclavos desde África occidental hasta Jamaica. En diciembre de 1788 fueron publicadas imágenes del barco por el Capítulo de Plymouth de la Sociedad para Efectuar la Abolición de la Trata de Esclavos, y fueron ampliamente difundidas por el editor, librero y activista cuáquero James Phillips. [24] Clarkson señalaba que el «grabado parecía causar una impresión instantánea del horror en todos aquellos que lo veían, y contribuyó por tanto de manera decisiva, como consecuencia de su amplia distribución, al servicio de la causa de los africanos perjudicados». [25]

Dado que muchos africanos morían en el viaje, los traficantes sobrecargaban sus barcos para compensar las pérdidas. Con la Ley de Trata de Esclavos de 1788, que limitaba la capacidad de transporte de los barcos negreros, al Brookes se le permitía legalmente transportar 454 esclavos, pero parece ser que en un viaje se embarcaron 740 cautivos. El espacio en la bodega era tan reducido que resultaba imposible moverse y a veces costaba respirar; cuando hacía mal tiempo, se cubrían con una lona las rejillas de ventilación. Según un testimonio, los esclavos eran forzados a «acostarse de lado, pecho contra espalda, "a modo de

cucharas"». [26] Newton describía a los esclavos «apretados unos contra otros, como los libros en un estante». [27]

El diagrama en cuestión muestra el Brookes en sección longitudinal y transversal, abarrotado de hileras de cautivos; una imagen impactante que transmite la brutalidad del sistema esclavista. No obstante, si bien la imagen reivindica una humanidad común, establece una distancia entre el espectador blanco y la experiencia negra, con lo que plantea la cuestión de si es posible siquiera imaginar lo que sufría un esclavo. [28] Después de todo, la propia palabra *esclavo* coloca a la persona esclavizada en un rol social predeterminado, que convierte al africano en una víctima deplorable de la agresión sociopática. Incluso los relatos de esclavos en primera persona se amoldan a una plantilla genérica del terror. Semejantes visiones *espectaculares* del sufrimiento estaban diseñadas para promover el mensaje abolicionista y explotar las sensibilidades de los lectores metropolitanos. [29]

Una de las primeras y más célebres descripciones del Paso Medio, la ruta por la que los esclavos africanos eran transportados hasta las Indias Occidentales, fue escrita por Olaudah Equiano y publicada en Londres en 1789 con fondos recaudados mediante suscripciones. Secuestrado con su hermana en su infancia en Igbolandia, en el actual sudeste de Nigeria, Equiano fue vendido por los tratantes de esclavos locales y enviado a Barbados en 1754, y después a Virginia. Aunque existen dudas sobre la veracidad de ciertos aspectos de su relato, la mayoría de los historiadores coinciden en que la historia suena cierta. [30] Equiano describe «una escena de horror casi inconcebible», con los esclavos golpeados y encadenados en las bodegas. Al principio, los europeos parecen caníbales, pero conforme se va familiarizando con ese mundo blanco, los temores de Equiano disminuyen. «Pronto me resultaría extraño el terror de toda índole —escribe — y, al menos en ese respecto, casi me había hecho inglés.» Su primer temor, nos cuenta, se disipa cuando empieza a aprender el idioma y las costumbres de sus captores. [31]

Cuesta no leer semejantes textos como portavoces abolicionistas, toda vez que tienden a ver la esclavitud desde la perspectiva de un espectador moralmente indignado, más que de un participante.[32] John Newton nos cuenta que su oposición a la trata surgió asimismo de la aversión al maltrato de los esclavos, así como del malestar por «los efectos que ejerce sobre nuestro propio pueblo». Para Clarkson, la palabra *horror* se convierte en una abreviatura para transmitir la repugnancia experimentada por el observador blanco, más que la experiencia de los propios cautivos. Lo que preocupa con frecuencia no es tanto el sufrimiento de los esclavos cuanto las consecuencias morales para los culpables. Como suplica Equiano a sus lectores: «Pero al cambiar vuestra conducta y tratar a vuestros esclavos como hombres, se desterrará toda causa de temor». Los relatos de esclavos como el suyo encierran un mensaje moral para sus lectores blancos: el miedo no es solo rentable; también es redentor.[33]

En su propia crónica, Newton confesaba que había sido antaño «un instrumento activo en un negocio ante el que ahora se estremece mi corazón». Una «sucesión de dificultades y adversidades» lo había llevado hasta África, donde se había convertido «en efecto, aunque sin el nombre, yo mismo en un cautivo y un esclavo; y me sentía deprimido hasta el grado más bajo de desdicha humana».[34] El negocio de la esclavitud ha convertido al hombre blanco en el esclavo negro, y era *su* liberación lo que los abolicionistas estaban defendiendo también.

Este género de tratado abolicionista formaba parte de una creciente literatura de la sensibilidad que aspiraba a cultivar la virtud en los lectores suscitando su compasión como espectadores. Como hemos visto en nuestro análisis precedente de la Revolución francesa, el siglo XVIII fue un periodo en el que el dolor y el sufrimiento se consideraban cada vez más abominables. Y, sin embargo, aunque se condenaban, también se hacía hincapié en ellos con una insistencia que sugería lo ambigua que era la línea moral que separaba la repugnancia de la fascinación.[35]

Así pues, hay un problema con la incorporación del *esclavo* a los rígidos relatos que celebran el progreso de la esclavitud a la libertad, del temor al no temor. Arrancados de su tierra natal, los esclavos habitaban un espacio harto más complejo de lo que sugiere el argumento abolicionista. Por una parte, el régimen que metía en el mismo saco a los africanos creaba un sentimiento de comunidad entre los cautivos. En las bodegas abarrotadas, desarrollaban nuevos vínculos. Como ha señalado Marcus Rediker, forjaban «un parentesco "ficticio" pero muy real para reemplazar lo que había sido destruido mediante su secuestro y esclavización en África».[36] Por otra parte, la brutal alienación abocaba, como ha argüido el crítico cultural Paul Gilroy, a una «doble conciencia», resumida en su encarcelamiento en barcos negreros; «elementos móviles —los llamaba Girloy— que representaban los espacios cambiantes entre los lugares fijos que conectaban».[37] La clave es que, para sobrevivir, los cautivos se veían forzados a navegar entre diferentes mundos sociales de formas que desafían los intentos de encerrar sus vidas en una sumaria historia institucional de «la esclavitud» y su abolición.

El terror no estaba confinado al Paso Medio, sino que continuaba en las plantaciones de las Américas, donde se implementó «un régimen de brutalidad calculada y terrorismo» con el fin de amedrentar a los africanos esclavizados para lograr su docilidad.[38] La crueldad rutinaria del propietario de esclavos impregna los diarios que se conservan, como el de William Byrd II de Westover, dueño de una plantación y agrimensor que había estudiado derecho en Middle Temple, en Londres, y a quien se atribuye la fundación de Richmond, Virginia, donde había heredado una propiedad en 1705. Byrd registraba la violencia que infligía a sus esclavos con una despreocupación perturbadora. Una entrada del 10 de junio de 1709, por ejemplo, reza: «Por la tarde he dado un paseo por la plantación. Eugene ha sido azotado por huir y le han puesto el freno. He rezado mis

oraciones y he gozado de buena salud, he tenido buenos pensamientos y buen humor, gracias a Dios Todopoderoso». [39]

Otro dueño de esclavos que dejó un diario incriminatorio es Thomas Thistlewood, de Lincolnshire, quien se estableció en Jamaica en 1750. En el momento de su muerte en 1786, había acumulado un patrimonio valorado en más de dos mil libras esterlinas —una suma considerable por aquel entonces— y había llegado a poseer treinta y cuatro esclavos. Thistlewood no tenía ningún reparo en describir con meticuloso detalle los castigos que imponía a quienes trabajaban para él. Una práctica repugnante que desarrolló, llamada la *dosis de Derby*, consistía en que un esclavo defecase «dentro de la boca de otro esclavo, que luego le cerraba con alambres». Solía cubrir a los esclavos con melaza y dejarlos en el cepo a la intemperie durante la noche, para que sirviesen de banquete a los insectos. Al igual que muchos esclavistas blancos, Thistlewood era un depredador sexual; su diario registra un total de 3.852 actos sexuales con 138 mujeres. La violencia era central en las actuaciones del dueño de esclavos. [40]

A la altura de 1839, había unos 2,7 millones de hombres, mujeres y niños esclavizados en Estados Unidos, según un estudio compilado por el abolicionista Theodore Dwight Weld, en colaboración con su esposa Angelina Grimké y la hermana de esta. Reunieron recortes de periódicos y extractos de cartas, revistas y libros con el fin de poner al descubierto las «abominaciones de la esclavitud». Según una glosa editorial sobre el testimonio de un clérigo sureño: «Aunque no hubiese nada más que demostrase que se trata de un sistema de una crueldad monstruosa, el hecho de que el MIEDO sea el único motivo que impulsa al esclavo durante toda su existencia bastaría para calificarlo de abominación como el gran verdugo del hombre». [41]

Muchos relatos de esclavos posteriores hacen hincapié en la violencia de la vida en las plantaciones en el sur de Estados Unidos. Quizá el más conocido sea la primera autobiografía de Frederick Douglass, publicada en

1845. [42] Tras escapar de la esclavitud en Maryland en septiembre de 1838, Douglass llegó a convertirse en un declarado abolicionista y reformador social. Si los esclavos temían a sus violentos dueños y vivían con la perspectiva de ser vendidos a «traficantes de carne», observa Douglass, los propios esclavistas permanecían recelosos de sus esclavos, motivo por el cual los animaban a emborracharse durante sus vacaciones, como una forma de «reprimir el espíritu de insurrección». Las vacaciones ebrias, escribe Douglass, funcionaban como «conductores o válvulas de escape, para canalizar el espíritu rebelde de la humanidad esclavizada». [43]

El miedo a la insurrección dominaba la cultura esclavista, y a veces se convertía en pánico total cuando los propietarios blancos reaccionaban de forma exagerada a la especulación salvaje. [44] Por supuesto, se producían sublevaciones de esclavos, una de las cuales fue la Rebelión de Stono en Carolina del Sur en 1739, en la que murieron veintitrés colonos y hasta cincuenta esclavos. En la Revuelta de Tacky en Jamaica, en 1760, pudieron llegar a participar un millar de esclavos. [45] En la exitosa Revolución haitiana de 1791, dirigida por Toussaint Louverture, estuvieron implicados esclavos liberados que desafiaban la dominación colonial francesa en Saint Domingue, en la isla caribeña de La Española. En 1831, la Rebelión de Nat Turner en Southampton County, Virginia, desembocó en la muerte de más de cincuenta colonos. Entre finales de 1831 e inicios de 1832, unos sesenta mil esclavos se alzaron contra sus propietarios en la Gran Revuelta Jamaicana liderada por el diácono baptista negro Samuel Sharpe.

Harriet Jacobs, una esclava fugitiva, describe una campaña de terror esclavista llevada a cabo en represalia por la Rebelión de Nat Turner. «Las noticias causaron una gran conmoción en nuestra localidad», observa. Registraban las casas de los negros y las bandas de milicianos blancos deambulaban por las tierras. «Por todas partes, hombres, mujeres y niños eran azotados hasta que se formaban charcos de sangre a sus pies —relata Jacobs—. Unos recibían quinientos latigazos; otros eran atados de pies y

manos y torturados con una pala de azotes, que provoca terribles ampollas en la piel.» Las mujeres se escondían en los bosques y los pantanos, mientras los merodeadores saqueaban las casas «como una tropa de demonios, que aterrorizaban y atormentaban a los indefensos». [46]

Ese uso del terror causaba efectos imprevisibles y alimentaba la paranoia de los propietarios de esclavos. Los rumores de conspiraciones reflejaban diferentes temores que se entrecruzaban: las preocupaciones de los dueños de esclavos por la rebelión de estos, el miedo de los esclavos al castigo y el temor de las autoridades de que no se mantuviese la paz. [47] Se introdujeron normas para ocuparse de los fugitivos, pero las formas encubiertas de resistencia eran mucho más difíciles de manejar. [48] Como sucedía en los barcos negreros, los propietarios temían el envenenamiento y la brujería, así como la amenaza de incendios provocados. Sin embargo, lo que se cernía sobre la vida de la plantación era sobre todo la amenaza de insurrección violenta. Se introdujeron leyes restrictivas, junto con vigilancia y medidas disciplinarias que permitían a los esclavistas aterrorizar a sus trabajadores. El objetivo no era solo castigar a los esclavos por sus fechorías; era sofocar los levantamientos antes de que estos se produjesen. «El mundo de la violencia blanca y el trauma negro que los estudiosos han llegado a reconocer era, en verdad, un mundo hecho y sostenido mediante el miedo», escribe el historiador Jason Sharples. [49]

Lejos de ser inherente, sin embargo, el miedo podía ser aprendido, junto con los prejuicios. Cuando Douglass fue a trabajar por primera vez para la familia del hermano de su dueño en Baltimore, su nueva ama era un modelo de compasión y estaba dispuesta a enseñarle a leer y a escribir. Sin embargo, su actitud cambió enseguida bajo la tutela de su esposo, quien la advertía de forma persistente de que era «inseguro» enseñar a leer a un esclavo. Reflexionando sobre esa experiencia, Douglass concluía: «Fue necesario al menos para ella tener algo de entrenamiento en el ejercicio del poder irresponsable, para que llegase a estar a la altura de la tarea de

tratarme como si yo fuese una bestia».[50] En la literatura abolicionista temprana se sugiere con frecuencia que el terror se disipa con el conocimiento, que cuanto más aprendan los esclavos sobre la sociedad blanca, menos llegarán a temerla. Douglass nos dice que de hecho sucede lo contrario y experimenta mayor ansiedad que los esclavos que están habituados a su sufrimiento, porque ha vislumbrado lo que supone recibir un trato diferente.[51]

Aunque su historia se ajusta al formato de un relato abolicionista en su manera de avanzar de modo inexorable hacia la resolución, concluyendo con su libertad, Douglass se exasperaría cada vez más por la forma en que los abolicionistas se apropiaban de sus escritos. Y hacia el final de su vida, pasó del pacifismo a consentir la resistencia violenta. El tono optimista de su autobiografía de 1845 cedió el paso una década después a las reflexiones turbulentas en *My Bondage and My Freedom* [Mi esclavitud y mi libertad] y a un estilo más beligerante en *Life and Times of Frederick Douglass* [Vida y tiempos de Frederick Douglass], publicado en 1881.[52] Como ha observado el estudioso de la literatura William Andrews: «las mayores restricciones en la autoexpresión de Douglass en el movimiento antiesclavista no dimanan de su desarrollado sentido inicial de sí mismo *en cuanto* individuo, sino de la incapacidad de los abolicionistas de permitirle *ser* un individuo».[53] «Proporciónanos los datos —refiere Douglass que le dijo un abolicionista— y nosotros nos ocuparemos de la filosofía.»[54] Los abolicionistas estereotipan a los esclavos como víctimas pasivas y, al hacerlo, afirman hablar en su nombre.

Tal vez no exista imagen más conmovedora de esta desposesión que la descripción de Harriet Jacobs de la estrecha cavidad del techo donde se vio obligada a esconderse de su amo durante siete años. La «pequeña celda» o el «lúgubre agujero», como ella lo llama, recuerda las claustrofóbicas bodegas del Paso Medio, al tiempo que representa las restricciones sociales

e intelectuales que encadenan al esclavo.[55] Como dice Douglass, la esclavitud mantiene al esclavo «en la oscuridad mental».[56]

En una carta a su antiguo dueño Thomas Auld, incluida como apéndice a *My Bondage and My Freedom*, Douglass comenta cómo «Existen tanto en el norte como en el sur aquellos que profesan un respeto mucho mayor por los derechos que son meramente convencionales que por los personales y esenciales». Pese a toda la promoción de derechos y libertades, Douglass reconoce que los prejuicios persisten y crean desigualdades que brotan de concepciones imaginadas y transmitidas acerca del mundo contra las que no es fácil legislar. «Pocos males son menos accesibles a la fuerza de la razón, o más tenaces en la vida y el poder, que un prejuicio de larga data», escribe en su ensayo «The Color Line». Allí compara el prejuicio con «un desorden moral, que crea las condiciones necesarias para su propia existencia y se fortalece rechazando toda contradicción». Los racistas, nos dice, son como las personas que creen en fantasmas y los ven dondequiera que miren, por muchas pruebas que refuten su existencia.[57]

Es esta dimensión mental del temor la que socava los procesos democráticos y pone en peligro la libertad. La manera más poderosa de desafiar la intolerancia, da a entender Douglass, consiste en obligar a sus lectores blancos a comprender de forma indirecta lo que supone experimentar el miedo de un esclavo. Como le escribe a Auld:

> Permítame preguntarle qué pensaría de mí si, una noche oscura, estuviese en compañía de una banda de villanos endurecidos, y entrase en el recinto de su elegante vivienda y me apoderase de la persona de su encantadora hija Amanda y la separase de su familia, amigos y todos los seres queridos de su juventud; si la convirtiese en mi esclava, la obligase a trabajar y embargase su salario, y anotase su nombre en mi libro de contabilidad como una propiedad.[58]

La primera estrategia de Douglass es apelar a la conciencia moral de sus lectores blancos avergonzándolos. El miedo opera en el nivel de hacerles comprender lo que supondría intercambiar lugares. No obstante, la posición de Douglass se fue endureciendo de forma progresiva y, en su ensayo de 1854 «Is it Right and Wise to Kill a Kidnapper?» [«¿Es justo y sabio matar

a un secuestrador?»], arguye que, en ciertas circunstancias, la resistencia armada resulta justificable. «No solo necesitamos apelar al sentido moral de esos esclavistas —escribe—, tenemos la necesidad y el derecho de apelar a sus temores.» [59]

Douglass tenía razón. Pese a la abolición legal de la esclavitud, persistían (y continúan existiendo en la actualidad) formas reales y simbólicas de dominación. Como ha demostrado el historiador Thomas Holt en su estudio de la Jamaica posterior a la emancipación, un sistema liberal de libre mercado creó conflictos entre las demandas de la economía colonial y la libertad de los antiguos esclavos para adoptar su propio estilo de vida. El sistema liberal asumió la participación de los esclavos libertos, pero los jamaicanos liberados preferían el cultivo a pequeña escala y el trabajo ocasional al empleo regular en plantaciones a gran escala. Esa reticencia a abrazar el trabajo industrial reforzaba las asunciones de mediados de la época victoriana acerca de la raza y brindaba una justificación para retener los derechos políticos de los negros emancipados. [60]

Aunque resulta práctico reducir la historia de la esclavitud a un relato de explotación y abolición, esta narrativa niega el carácter abierto de la esclavitud. En muchos lugares, la abolición de la esclavitud cedió el paso a una forma diferente de servidumbre, toda vez que los esclavos libertos se convirtieron en trabajo asalariado prescindible en un complejo industrial abusivo. Y mientras existe todavía la trata de seres humanos, las desigualdades estructurales que ha dejado la esclavitud continúan configurando las sociedades modernas.

En la década de 1980, el fotógrafo brasileño Sebastião Salgado realizó una serie de veintiocho fotografías de la mina de oro de Serra Pelada, en el estado brasileño septentrional de Pará. [61] La mina había abierto en 1980, a raíz del descubrimiento de oro en un río local que desató una avalancha de buscadores. La localidad fronteriza de Serra Pelada que creció en torno a la

mina era un lugar duro, plagado de violencia y prostitución desenfrenada que atendía a los trabajadores migrantes. Y el auge no duró mucho; en 1986, la mina había sido abandonada y el pozo abierto se había convertido en un lago turbio.

Serra Pelada era un lugar sórdido, y los brotes de hepatitis, tuberculosis y malaria eran comunes. Los accidentes eran frecuentes, y las disputas sobre concesiones mineras se volvían desagradables a menudo. Otros problemas asolaban el lugar. Los efluentes vertidos en arroyos y ríos cercanos (incluido el mercurio empleado en el proceso de extracción del oro) causaron un desastre ecológico.

Las fotografías de Salgado nos muestran a trabajadores cargando sacos de mineral, junto a escenas panorámicas con miles de individuos trabajando como hormigas en la pared de un acantilado. El nombre portugués *Serra Pelada* significa «Montaña Desnuda» y es como si la propia Tierra hubiese sido pelada hasta sus huesos geológicos: bosques talados, ríos envenenados y desviados, montañas voladas. La explotación humana se funde con los estragos de la extracción de recursos.

Al contemplar las fotografías, casi puede oírse el zumbido de ese trabajo extenuante y repetitivo, el crujido de las ramas, el martilleo de las rocas. Aquello es el infierno, una escena impactante de trabajo masivo que recuerda un pasado remoto, cuando las legiones de esforzados esclavos construían tumbas monumentales para los gobernantes despóticos. Como la crítica de arte Parvati Nair ha señalado a propósito de las fotografías: «Innumerables hombres, igualados por la abyecta pobreza compartida, se tornan casi indistinguibles del barro que cubre sus cuerpos: humanos reducidos a mero uso, sin valor, sin nombre ni distinción». [62]

La esclavitud no fue formalmente abolida en Brasil hasta 1888, después de tres siglos y medio en los que se estima que el país había recibido unos 4,8 millones de africanos esclavizados, casi la mitad de los cuales habían sido transportados en barco a través del Atlántico. [63] El puerto de Salvador

era uno de los centros de esa esclavitud, que estaba orientada inicialmente hacia la industria de las plantaciones de azúcar antes de diversificarse en otros sectores, incluida la minería. El oro se descubrió en Minas Gerais, en el sudeste de Brasil, a finales del siglo XVII, y en la década de 1730 se estaban extrayendo diamantes.[64] El botánico francés Auguste de Saint-Hilaire, quien había viajado por la región entre 1816 y 1822, comentaba la dura vida de los esclavos, que eran obligados

> a permanecer constantemente en el agua durante la temporada de criba de diamantes; y como se les da mala comida, que está invariablemente fría y poco cocinada, su tracto intestinal desarrolla problemas que los vuelven susceptibles a las enfermedades incapacitantes. Además, con frecuencia corren el riesgo de ser aplastados por desprendimientos de rocas, o de quedar enterrados bajo una avalancha de tierra. Su trabajo es extenuante e incesante. Bajo el ojo siempre vigilante de los supervisores, nunca hay un momento de descanso.[65]

Si el miedo era el núcleo de la trata de esclavos, la esclavitud estaba entrelazada asimismo con el surgimiento del capitalismo global. De forma irónica, la misión civilizadora de los imperios europeos, consistente en liberar al mundo de la esclavitud bárbara, fue una justificación clave para su expansión en la segunda mitad del siglo XIX, aun cuando esas potencias imperiales hubiesen establecido el sistema mundial de esclavitud.[66]

En 1867, Karl Marx había vinculado el tráfico de esclavos por el Atlántico y el desarrollo de las sociedades industriales, sosteniendo que «la esclavitud velada de los trabajadores asalariados en Europa necesitaba como pedestal la esclavitud no cualificada del Nuevo Mundo».[67] Mucho después, durante la Segunda Guerra Mundial, cuando la suerte del Imperio británico estaba echada, un argumento similar fue expuesto por el historiador Eric Williams, el primer ministro de la Trinidad y Tobago independiente desde 1962. En su libro pionero *Capitalismo y esclavitud*, publicado en 1944, Williams rastreó los antecedentes de la trata de esclavos africanos en el uso de siervos blancos por contrato que a menudo eran trasladados a la fuerza al Nuevo Mundo. «La servidumbre blanca fue la base histórica sobre la que se construyó la esclavitud de los negros»,

escribió, añadiendo que la esclavitud «no nació del racismo: antes bien, el racismo fue la consecuencia de la esclavitud», un medio de racionalizar un sistema económico inicuo.[68] Williams pasaba luego a plantear dos argumentos centrales; en primer lugar, que la trata de esclavos surgió en los siglos XVII y XVIII para solucionar el problema de cómo procurar suficiente mano de obra barata para atender las plantaciones de las Américas, y, en segundo lugar, que la riqueza procedente de la esclavitud creó el capital necesario para catalizar el desarrollo industrial de Gran Bretaña en el siglo XIX.[69]

Una vez que había despegado esa nueva economía manufacturera, la importancia de la esclavitud disminuyó. El capitalismo comercial y el monopolio cedieron el paso al capitalismo industrial y el *libre comercio*. Fue en ese momento, en particular a partir de la década de 1780, cuando el valor económico del tráfico de esclavos estaba ya en franco declive, cuando los abolicionistas alzaron más su voz. En sus años de colegial en Trinidad, a Williams le habían enseñado a venerar a los humanitarios que, como Wilberforce, habían hecho campañas para acabar con la esclavitud. Sin embargo, llegó a comprender que los abolicionistas no eran unos testigos desinteresados, ni tampoco los principales responsables de la abolición de la trata. «Incluso los grandes movimientos de masas —reflexionaba— muestran una curiosa afinidad con el surgimiento y el desarrollo de nuevos intereses y la necesidad de la destrucción de los viejos.»[70]

A través del Imperio británico, la causa antiesclavista se veía como una piedra angular de la ilustración británica, pero a pesar de esa retórica antiesclavista y de la prohibición de la servidumbre por contrato bajo la Ley de Abolición de la Esclavitud de 1833 en Gran Bretaña, las economías coloniales eran cada vez más dependientes de la mano de obra barata. La línea que separaba a estos trabajadores técnicamente emancipados de la esclavitud era difusa. Una cuasiforma de servidumbre sustentaba el comercio de culis (un término peyorativo para designar a los trabajadores

por contrato no cualificados), que transportaba a centenares de miles de obreros chinos y tamiles para servir en las economías de plantación del sudeste de Asia, a través del océano Índico en África y en las Indias Occidentales. La vida de un culi en las vastas plantaciones de caucho de Sumatra en las Indias Orientales Holandesas o en la Indochina francesa podía ser un infierno viviente, como lo era para muchos chinos que trabajaban en la construcción del Ferrocarril del Pacífico Central en la década de 1860. Aunque técnicamente *libres*, estaban atrapados en un sistema de mercado que empleaba tácticas de mano dura para garantizar su cumplimiento.

Los horrores de la explotación colonial de finales del siglo XIX en el África ecuatorial tras el final formal de la trata de esclavos eran extremos. Bajo el mandato personal del rey belga Leopoldo II, hasta once millones de africanos perecieron en el Congo entre 1885 y 1908, forzados a trabajar en las plantaciones de caucho con un ejército paramilitar que imponía políticas laborales brutales. [71] Esa era la «tierra de las lágrimas» dramatizada por Joseph Conrad en *El corazón de las tinieblas*, que cuenta la historia de un viaje por el río Congo hasta los horrores del feudo sangriento de Leopoldo. [72] Un hombre blanco enloquecido gobierna allí a los nativos como un tirano y la selva circundante reverbera con «un lamento trémulo y prolongado» que «expresaba dolor, miedo y una absoluta desesperación». [73]

Avanzamos rápidamente cien años y Salgado nos muestra las aterradoras secuelas poscoloniales de la esclavitud. La imagen es un recordatorio no solo de la continuación de la explotación humana, sino también de la problemática relación entre dolor, violencia, miedo y un orden económico global. La esclavitud ha evolucionado hasta convertirse en una forma de manipulación estructural.

¿Es posible liberarse de ese legado de la esclavitud industrial? Como sugieren las fotografías de Salgado, los procesos de producción y las

cadenas de suministro que dependen de la mano de obra barata continúan perpetuando desigualdades escandalosas. Quizá la esclavitud haya arraigado tan profundamente en el capitalismo de libre mercado que no pueda ser desalojada, al menos no sin el colapso del sistema entero. [74]

Entre 2014 y 2016, una epidemia de ébola en África occidental desató el temor en buena parte del mundo. La cobertura informativa y los informes en los medios sociales sobre la aterradora enfermedad causaron pánico en Asia Oriental, Europa y Estados Unidos. Especialmente afectadas por la epidemia fueron las áreas golpeadas por la pobreza de la capital de Liberia, Monrovia, sobre todo West Point, un municipio densamente poblado. A raíz de la imposición de medidas de toque de queda y cuarentena para contener la propagación de la infección en agosto de 2014, hubo malestar social y las fuerzas de seguridad disparaban contra la multitud enfurecida. [75]

Liberia fue fundada a principios del siglo XIX por antiguos esclavos afroamericanos bajo los auspicios de la Sociedad Estadounidense de Colonización, una coalición de esclavistas y abolicionistas. Quienes respaldaban esa colonización lo hacían por razones diferentes y a menudo contradictorias, pero una motivación clave fue hacer frente a la amenaza percibida que representaba la población negra emancipada. Desde el comienzo hubo conflictos entre los antiguos esclavos reasentados y las sociedades nativas cuya tierra les había sido arrebatada por la fuerza. [76]

El escritor Alan Huffman cuenta la historia del acaudalado dueño de una plantación de algodón de Misisipi, Isaac Ross, quien, a su muerte en 1836, decretó en su testamento que debía venderse su plantación y utilizarse parte de las ganancias para pagar el pasaje a Liberia de sus esclavos. Tras prolongadas disputas legales, los antiguos esclavos de Ross emigraron a África occidental, donde desarrollaron extensas plantaciones en una región que designaron como «Misisipi en África». [77] Aunque los descendientes de los esclavos liberados eran una minoría en Liberia, explotaron la mano de

obra indígena para amasar una vasta riqueza. Y dominaron el liderazgo del país hasta 1980, cuando el presidente William Tolbert fue derrocado en un golpe militar que llevó al poder a Samuel Doe, líder de las Fuerzas Armadas de Liberia. [78]

Liberia era una sociedad profundamente desigual antes del golpe. Los recursos del país se desviaban en beneficio de una élite y dejaban a los liberianos ordinarios desfavorecidos y resentidos. Fue la ira contra esas desigualdades la que desembocó en el derrocamiento del presidente Tolbert. Y el país no tardó mucho en estallar en una guerra civil en toda regla, que degeneró en la anarquía mientras se enfrentaban las facciones rivales. En 1990, Doe fue asesinado por las fuerzas de Charles Taylor, el jefe de otro grupo rebelde conocido como el Frente Patriótico Nacional de Liberia. Después de seis años como presidente, Taylor fue depuesto a su vez y enjuiciado por un órgano judicial de la ONU, que en 2012 lo declaró culpable de actos de terrorismo, asesinato, violación, esclavitud sexual y esclavización. [79]

Desenmarañar la historia de Liberia del siglo XXI implica lidiar con la compleja vida después de la esclavitud y el terror que la impregnaba. Los africanos que habían sido esclavizados por los europeos fueron liberados y repatriados a África occidental por los abolicionistas solo para reconstruir el abusivo sistema del mundo esclavizado que habían dejado atrás. [80] Los elementos del sistema de las plantaciones se recombinaron para crear un nuevo estado de servidumbre, con el temor en su corazón.

7

Perdidos en la multitud

En el siglo XIX, la industrialización a toda máquina transformó el mundo, creando nuevas oportunidades para la riqueza, pero dando origen asimismo a nuevos temores, muchos de ellos centrados en la amenaza que los pobres del medio urbano representaban para el orden social. Esos miedos comenzaron a influir en la arquitectura y la planificación urbanística, así como en el aparato de gobernanza, desde la formulación de nuevas leyes hasta las tácticas políticas y los modos de vigilancia.

Si la esclavitud y la servidumbre por contrato fueron indispensables para el surgimiento de la industria moderna, también lo fueron los trabajadores que migraron en gran número desde el campo para alimentar las florecientes minas, talleres y fábricas. El censo de 1851 en Gran Bretaña revelaba que, por primera vez en su historia, la mayoría de la población del país vivía en ciudades.[1] «El rápido progreso de nuestras manufacturas y comercio ha acumulado grandes masas de población», señalaba un comentarista en un artículo sobre la difícil situación de las clases trabajadoras en Mánchester.[2] Si bien el desarrollo industrial y la urbanización se convirtieron en unos índices muy cacareados del progreso nacional, la migración masiva y las presiones que esta ejercía sobre la vivienda y los servicios alimentaban las preocupaciones relativas a ese entorno urbano, incluidos los miedos a las enfermedades contagiosas, los

niveles crecientes de delincuencia y la violencia gratuita perpetrada por la plebe injuriante y propensa al pánico.

La vida urbana moderna estaba creando inestabilidades políticas, sociales y psicológicas, que a su vez alimentaban los miedos burgueses a la turba radical estereotipada que habían acechado a Europa desde la Revolución francesa. Como diría en 1867 el periodista y político liberal inglés John Morley, mientras se estaba debatiendo la reforma electoral en el Parlamento, la perspectiva de la «democracia» infundía terror en las mentes de muchos. [3]

Diferentes grupos intentaban aprovechar esos temores. Los intereses conservadores e industriales tendían a presionar a favor de una mayor legislación y de la administración de sanciones más severas para sofocar las conductas antisociales, en tanto que los reformadores sociales explotaban esos mismos miedos como un medio para promover una agenda más radical. Mientras tanto, un Estado cada vez más burocratizado respaldaba a una clase profesional en expansión, que comenzaba a jugar un papel relevante en la gestión de diferentes facetas de esos nuevos desafíos municipales.

Los problemas sociales urbanos se convirtieron asimismo en el foco de atención de unos florecientes medios de comunicación. Los nuevos métodos de producción mecánica de pulpa de papel y la imprenta de vapor, junto con las nuevas tecnologías de la comunicación (en especial el telégrafo y más tarde el teléfono y la conexión inalámbrica) fueron acicates para el desarrollo de las noticias instantáneas. Si el miedo vendía periódicos, estos no tardarían mucho en ser condenados por propagar el temor y el pánico con escabrosas coberturas de los matones, alborotadores y rufianes que merodeaban por las esquinas de las calles de las ciudades. Políticos y expertos profesionales condenaban los efectos tóxicos que esas noticias tenían en una chusma propensa a la violencia. [4] Las descripciones

de espeluznantes homicidios y otros males sociales estaban perjudicando a una masa de lectores en todos los niveles: moral, psicológico y físico.

A mediados del siglo XIX, los temores acerca de las «masas» urbanas habían pasado a primer plano. [5] Estas eran invocadas como un ominoso «gigante dormido» cuya «fuerza terrible» podría desatarse en cualquier momento. Era una perspectiva aterradora, toda vez que las masas indigentes poseían «una energía inagotable y anárquica que, de no ser contrarrestada, abocaría a la destrucción de todas las propiedades cohesivas de la constitución social». [6]

«Las ciudades son el abismo de la especie humana», había concluido Rousseau en 1763. La superpoblación conducía a las enfermedades físicas y a «los vicios del alma». [7] Como observara el filósofo y economista político John Stuart Mill, en la década de 1850, las voces distintivas se estaban ahogando en la algarabía de la multitud. [8] Previamente, el individuo había sido «un poder en sí mismo», pero ahora se hallaba «perdido en la multitud». [9] Subsumidos en la voluble aglomeración de las masas urbanas industriales, los individuos sucumbían con rapidez al influjo de las emociones volátiles. A finales del siglo XIX, el sociólogo francés Émile Durkheim estaba empleando el término *anomia* para describir una condición de enajenación social que creaba ansiedad mórbida y desesperación. Atribuía los desorbitados niveles de suicidio en la sociedad moderna, al menos en parte, a una confusión moral y a los sentimientos de falta de propósito que surgían cuando los individuos se sentían desvinculados de las transformaciones sociales que se producían a su alrededor. [10]

Las masas llegaron a asociarse en la imaginación de la burguesía con la militancia de la clase trabajadora, las huelgas, los disturbios, la violencia, el alcoholismo, las enfermedades epidémicas y la delincuencia. Se consideraban ignorantes, prejuiciosas, impredecibles y peligrosas. La

palabra *masa* deriva del latín *massa*, que significa «mezcla amasada». Al igual que la masa culinaria, las masas podían ser manipuladas con facilidad, pero, una vez instigadas, eran difíciles de aplacar.

Más inquietante aún era la perspectiva de que un día pudieran acceder al poder. En la Grecia antigua, tanto a Platón como a Aristóteles les preocupaban las implicaciones de una «oclocracia», en tanto que Tucídides había argüido en pro de la importancia de que un líder carismático (que era cómo veía al general y político ateniense Pericles) moderase la volubilidad del pueblo. Aunque el panfletista y periodista inglés William Cobbett había denunciado «la opresión de los débiles por los poderosos», había visto en la Revolución estadounidense un peligro más grave todavía. El gobierno democrático, escribió en 1805, «era un despotismo de los muchos sobre los pocos», en el que «cada acto de opresión se cometía en nombre del pueblo». [11] Con la Revolución francesa en mente, Burke señalaba asimismo: «La tiranía de una multitud no es sino una tiranía multiplicada», lo cual sugería que el gobierno de «una multitud irreflexiva y sin escrúpulos» resultaba en un nivel de opresión mucho peor que el de un rey tiránico. [12]

Pese a que con frecuencia adoptaban puntos de vista opuestos, muchos comentaristas decimonónicos señalaban los efectos contradictorios de la modernidad industrial, que estaba generando diferentes conjuntos de temores. Paradójicamente, los individuos se estaban aislando cada vez más, al tiempo que se desindividualizaban al sumergirse en una masa anónima. Y mientras la sociedad se tornaba cada vez más heterogénea y rebelde, los individuos se volvían indistinguibles los unos de los otros, víctimas de un sistema homogeneizador que reducía a los ciudadanos a unidades replicadas y equivalentes funcionales. [13]

Alexis de Tocqueville defendía la vitalidad de la democracia estadounidense, aun reconociendo la amenaza de las masas que caminaban

sonámbulas hacia la servidumbre. La sociedad parecía estar descomponiéndose y, al mismo tiempo, los ciudadanos estaban quedando más aislados, con lo que se volvían más vulnerables a las presiones políticas externas. Tocqueville empleaba aquí la metáfora de la *massa* para describir cómo los individuos podían ser «amasados» en aras de su conformidad. La pérdida del libre albedrío, escribía, abriría la puerta a que los gobiernos despóticos intimidasen a la población hasta que esta se convirtiera en «nada más que un rebaño de animales tímidos e industriosos cuyo pastor es el gobierno». [14]

John Stuart Mill, que era partidario de la ampliación del sufragio, advertía de forma reiterada de la «tiranía de la mayoría», señalando que la imposición de una visión mayoritaria representaba una amenaza para el librepensamiento y la libertad individual. Pese a sus opiniones libertarias, sin embargo, le preocupaba la influencia menguante de las «mentes superiores» sobre una multitud impaciente que ya no podía refrenarse. Señalaba que el poder estaba pasando «cada vez más de los individuos y los pequeños grupos de individuos, a las masas», a resultas de lo cual «la importancia de las masas se vuelve cada vez mayor y la de los individuos, menor». [15] Si bien los desarrollos en la comunicación y el comercio, junto con la educación estandarizada, tenían efectos positivos, promovían asimismo «una semejanza general entre la humanidad»; «la individualidad» estaba siendo destruida y la vida reducida a «un tipo uniforme». [16]

Todos se estaban volviendo iguales porque todos leían y escuchaban las mismas cosas y tenían «sus esperanzas y temores dirigidos a los mismos objetos». Y eso no era obra de ningún tirano maquinador, sino más bien un proceso que Mill consideraba inherente a la sociedad industrial; «cuando la sociedad es ella misma el tirano —advertía—, sus medios para tiranizar no se limitan a los actos que pueda realizar a manos de sus funcionarios políticos. La sociedad puede ejecutar y ejecuta sus propios mandatos». Mill sostenía que Gran Bretaña no tardaría mucho en asemejarse a China, un

país que languidecía desde hacía «miles de años» porque su pueblo vivía dentro de un sistema que aplastaba el individualismo. [17]

Otros eran mucho más estridentes en su denuncia de las masas. «Creo que la turba, la masa, el rebaño siempre será despreciable», escribía en 1871 el novelista Gustave Flaubert, el año en que un gobierno revolucionario tomó el control de París. [18] En su crónica de la Revolución francesa, publicada unos años después, el historiador Hippolyte Taine deploraba la naturaleza voluble de las multitudes, que se dejaban llevar con facilidad por la violencia de las turbas. [19] Dos décadas más tarde, Nietzsche no tenía pelos en la lengua cuando decretaba lo que denominaba la «tiranía de los más insignificantes y los más estúpidos» y propugnaba una «declaración de guerra de los hombres superiores a las masas». [20] Hasta Sigmund Freud incorporaría esa denigración de la turba displicente a su descripción de la psique. «Nuestra mente, ese precioso instrumento mediante el cual nos mantenemos vivos, no es una unidad pacíficamente autosuficiente —aseveraba—. Más bien ha de compararse con un Estado moderno en el que una muchedumbre, deseosa de disfrute y destrucción, tiene que ser sujetada a la fuerza por una clase superior prudente.» [21]

Las masas eran ante todo el producto de la ciudad industrial. A mediados de la década de 1840, Friedrich Engels, el teórico político, socialista revolucionario e industrial, describía la «centralización colosal» que la industrialización había producido. Comenzaba su libro *La situación de la clase obrera en Inglaterra* evocando la agitación de las vías públicas de Londres. A pesar de las multitudes, aquel era un lugar de soledad, en el que los peatones se cruzaban sin dirigirse una sola mirada. «La brutal indiferencia, el insensible aislamiento de cada uno en su interés privado se vuelve tanto más repelente y ofensivo —observaba Engels— cuanto más se hacinan esos individuos dentro de un espacio limitado.» [22]

«Miedo, repugnancia y horror eran las emociones que la multitud de la gran ciudad despertaba en aquellos que la observaban por primera vez», señalaría el crítico Walter Benjamin en un comentario sobre el relato breve de Edgar Allan Poe «El hombre de la multitud». [23] Publicada en 1840 y ambientada en Londres (la ciudad más grande del mundo por entonces, con una población próxima a los dos millones de habitantes), la historia de Poe es contada por un narrador anónimo que está sentado en un café y observa a través de las ventanas llenas de humo a las agitadas masas. Mientras considera los diferentes tipos sociales que conforman ese «tumultuoso mar de cabezas humanas», reflexiona asimismo sobre lo aislados que se hallan los individuos en la ciudad, a pesar de «la densidad misma de la compañía circundante». Al caer la noche, atrae su atención un anciano en la multitud. Curioso, el narrador sigue al extraño por la ciudad neblinosa con la esperanza de descubrir su identidad, pero en vano. [24]

Al igual que Poe, Engels se centra en las dimensiones sociales y psicológicas de la multitud, en las desarticulaciones amenazadoras que produce esa pauperización urbana. Como él concluye: «La disolución de la humanidad en mónadas, de las que cada uno posee un principio separado, el mundo de los átomos, es llevado aquí a su extremo». [25] Mientras la metrópolis industrial se imagina como una multitud amorfa, se asocia al mismo tiempo con nuevas formas de segregación y estratificación: los guetos de los pobres, hogares asediados y autoaislamiento. Esas eran las alienantes condiciones que llevaban, tal como lo veía Karl Marx, al extrañamiento de los trabajadores respecto de su naturaleza humana. [26]

Según Engels, las clases trabajadoras desposeídas de las ciudades industriales de Inglaterra vivían en una «vorágine de ruina moral», con constante miedo del hambre, la enfermedad y la muerte. El viejo Mánchester era «el infierno en la tierra»: «en semejantes viviendas, solo una raza físicamente degenerada, despojada de toda humanidad, degradada, reducida moral y físicamente a la bestialidad, podía sentirse cómoda y en

casa». Las viviendas suburbiales se caracterizaban por los enladrillados ruinosos, la ausencia de cristales en las ventanas, montones de basura hedionda y humos escupidos por las chimeneas. La descomposición material representaba la desintegración social, mientras Engels se preguntaba cómo «todo el loco tejido» de la ciudad «todavía se mantiene unido». [27] Este podría ser un pasaje de un panfleto reformista, pero la diferencia estriba en que, para Engels, las condiciones de los barrios marginales son una confirmación de que el capitalismo está en decadencia. Las horribles imágenes que evocaba eran en última instancia un medio para transmutar el miedo, la indignación y la ira en acción política.

El miedo es una dimensión importante de *El manifiesto comunista*, que Engels escribió con Karl Marx en Bruselas y publicó en 1848, justo cuando estaban estallando por toda Europa las protestas violentas en contra del sistema. La invocación de la amenaza de un espectro comunista tenía sus ventajas, y el *Manifiesto* se inicia con la memorable sentencia «Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo», que presenta de inmediato el libro como una suerte de historia de fantasmas, haciéndose eco de la imagen de Burke, y subvirtiéndola, del «espectro informe» de la revolución, en el que la lucha por el poder en torno al destino de la Europa industrial es melodramatizada como un espectáculo de terror gótico. [28]

Para las autoridades y los gobiernos municipales, la migración del campo a la ciudad y la superpoblación, la suciedad y la pobreza urbanas del tipo descrito por Engels representaban diferentes clases de retos y oportunidades. Era preciso ocuparse de los suburbios porque propagaban enfermedades contagiosas y delincuencia. Ahora bien, lo que resultaba igualmente preocupante era la facilidad con la que los habitantes de los barrios marginales podían ser influenciados por los activistas que difundían ideologías subversivas.

Un problema particular planteado por ese nuevo entorno industrial era la proximidad de los pobres a los ricos. «Los diversos órdenes de la sociedad —escribía un comentarista— son mutuamente dependientes; sus intereses se hallan entrelazados con una complejidad que no puede desenredarse.» Especialmente preocupantes eran «las grandes masas de viviendas, densamente pobladas por los más bajos y menos morales de los pobres que, en casi todas las grandes ciudades, amenazan con acabar rodeando y enterrando en su seno las viviendas de los ricos y los refinados». [29]

En 1889, el reformador social Charles Booth llevó a cabo un estudio de Londres con las clases socioeconómicas de la capital codificadas por colores en los planos, desde el negro para «la clase más baja de semicriminales despiadados» hasta el amarillo para «las clases medias altas y altas». *Life and Labour of the People in London* no solo revelaba la escala de la pobreza en la capital; resaltaba asimismo el intrincado mosaico social y económico de la ciudad. Pese al foco de atención en los relatos de los medios y la literatura popular en el East End como epicentro de la pobreza y la delincuencia, la riqueza y la indigencia, de hecho, coexistían.

Esa incómoda contigüidad fue la que dio origen al pánico a la delincuencia a partir de mediados del siglo XIX, en especial el pánico al garrotaje de 1856 y 1862. La cobertura mediática de la violencia callejera (*garrotaje* [*garrotting*] era un término empleado para describir el robo callejero con violencia, lo que hoy llamaríamos *atraco* o *asalto*) inquietaba a una clase media cada vez más preocupada por la seguridad. En 1856, el grandilocuente primer ministro lord Palmerston se había jactado de que, dado el alcance del poder imperial británico, era seguro por entonces para «el más humilde súbdito británico» viajar a «las partes más distantes del globo». Sin embargo, como replicó *The Times*, a los londinenses les importaba menos «la seguridad en los trópicos o en los círculos polares» que ser capaces de caminar por las calles de la capital «sin peligro inminente de ser estrangulado, atracado y, si no efectivamente asesinado, al

menos pateado y aporreado hasta el borde de la muerte». Los atracos iban en aumento y, si no se hacía nada al respecto, el miedo público crecería hasta convertirse en un pánico incontenible. [30]

De hecho, ya se estaba azuzando el pánico con escabrosos relatos de violencia callejera. Cuando el diputado liberal James Pilkington fue asaltado en Pall Mall en su regreso a casa desde la Cámara de los Comunes una noche de julio de 1862, se hicieron llamamientos vehementes a restaurar el transporte de convictos, una práctica que se había interrumpido en la década de 1850. Se aducía la necesidad de una nueva colonia penitenciaria y convenientemente remota. ¿Por qué no mandar a los atracadores violentos a las islas Falkland (Malvinas), en el Atlántico Sur? [31] Entretanto, dada la falta de respuesta policial, los ciudadanos tenían que arreglárselas por sí mismos. Como decía un editorial: «[Ahora que] llegan las noches largas, tendremos que comprar revólveres». [32] El sensacionalismo periodístico creó una corriente de opinión pública histérica que fue caricaturizada en las páginas de la revista satírica *Punch*. Las viñetas representaban a los londinenses pertrechados con armadura medieval y collares de perro con pinchos, a peatones perseguidos por sus propias sombras o asustados por las siluetas de los árboles.

Numerosos editoriales criticaron con dureza la Ley de Servidumbre Penal de 1853 por permitir el sistema de libertad condicional de los convictos. Como resultado del pánico inspirado por la prensa, el Parlamento tramitó legislación con carácter urgente. La Ley de Servidumbre Penal de 1864 y la Ley de Prisiones de 1865 crearon un régimen mucho más severo que sancionaba el uso de grilletes y cadenas y condenaba a los convictos a trabajos forzados. La Ley de Seguridad contra la Violencia de 1863, conocida como la *Garrotters Act*, que aprobó los azotes a los reclusos, seguiría vigente hasta 1948. [33]

Dos décadas después de ese furor, la cobertura mediática del asesinato y la espeluznante mutilación de cinco mujeres en el East End de Londres

entre 1888 y 1890 desató otro pánico en la capital. Los rumores acerca de la identidad de Jack el Destripador recorrían la ciudad. Unos cuantos años antes, se había acuñado el término *psicópata* en las páginas de la *Pall Mall Gazette* para describir a una persona desprovista de moralidad. «Aparte de su propia persona y sus propios intereses —declaraba la revista—, nada es sagrado para el psicópata.» [34]

Quienquiera que fuese el asesino, aquello era claramente la obra de un «salvaje». Los suburbios londinenses eran una peligrosa jungla urbana, no diferente de la «África más oscura» descrita por el periodista y explorador Henry Morton Stanley: un lugar «donde nunca penetran los rayos del sol, donde merodean, viven y mueren en el aire oscuro, frío y húmedo, lleno de los vapores de las cálidas ciénagas, seres humanos empequeñecidos hasta convertirse en pigmeos y brutalizados hasta el canibalismo». O tal era la convicción del general Booth, el predicador metodista y fundador del Ejército de Salvación. «¿Acaso no podemos hallar un paralelismo en nuestras propias puertas —escribía— y descubrir a un tiro de piedra de nuestras catedrales y nuestros palacios horrores similares a los que Stanley ha descubierto en la gran selva ecuatorial?» [35]

El pánico desencadenado por los asesinatos del Destripador aumentó el malestar político. El año precedente se había producido un enfrentamiento violento entre la policía y los manifestantes antigubernamentales en la plaza de Trafalgar. Temeroso de «los elementos duros» entre los manifestantes, muchos de los cuales eran estibadores desempleados, el Gobierno prohibió que se celebrase allí ninguna reunión. Cuando llamaron a las tropas para asistir a la policía, hubo un enfrentamiento sangriento y varios centenares de manifestantes fueron detenidos. [36]

Semejantes acontecimientos reforzaban los supuestos relativos a la indocilidad inherente a las multitudes, que podían metastatizarse en cualquier momento en una turba enfurecida al ser agitadas por una prensa salaz o por algún elemento malicioso con un interés personal. La

Federación Socialdemócrata se consideraba una organización de esa índole. En palabras del comisario de la Policía Metropolitana, sir Charles Warren, el grupo alentaba a «las clases más pobres a servirse de la riqueza de los acaudalados». [37] Según *The Times*, en su cobertura de los enfrentamientos en la plaza de Trafalgar en noviembre de 1887, «los rufianes aulladores», incitados por cabecillas junto con segmentos de la prensa sensacionalista, habían convertido «un domingo inglés en un carnaval de sangre». [38]

Las multitudes representaban otros riesgos, amén del peligro de la acción de las turbas. Podían fomentar y facilitar la propagación de enfermedades letales, en particular el cólera, que asolaba Europa desde la década de 1830. En un esfuerzo por afrontar los problemas entrelazados de la delincuencia, los disturbios sociales y las enfermedades, las autoridades comenzaron a invertir en obras púbicas a gran escala. Los barrios superpoblados, con sus oscuras callejuelas y sus viviendas ruinosas, fueron demolidos para crear espacios abiertos que permitiesen la penetración de la luz y el aire, una mejor circulación del tráfico y una vigilancia policial más fácil.

Ese proceso de modernización quedó ejemplificado en la reurbanización de París llevada a cabo por Napoleón III a partir de la década de 1850. Bajo la supervisión de Georges-Eugène Haussmann, la capital francesa fue remodelada con la construcción de anchos bulevares, parques, plazas, estaciones de tren, ayuntamientos, un nuevo mercado central y un moderno sistema de alcantarillado. [39] En sus memorias, Haussmann hablaba de «destripar» la vieja ciudad con su «laberinto casi intransitable» de calles estrechas, que la convertían en un imán para «revueltas y barricadas». [40] Los pobres urbanos fueron desplazados, pero no eliminados. El poeta Charles Baudelaire, que fue testigo de algunas de esas transformaciones, describía el fragor del tráfico por los nuevos bulevares y los rostros de las clases trabajadoras desarraigadas pegados a los escaparates de los bulliciosos comercios y cafés. El progreso había

exacerbado la desigualdad, y la vida masificada producía un nuevo género de alienación. [41]

Uno de los más célebres analistas de las multitudes urbanas de finales del siglo XIX fue Gustave Le Bon. Su libro *Psicología de las masas*, publicado en 1895, se convirtió al instante en un éxito de ventas. Más que la descripción de una nueva psicología de las masas, pretendía ser un manual para legisladores y estadistas con «aplicaciones prácticas» sobre el manejo de las multitudes. [42] Ampliamente traducido de su francés nativo, fue leído por dirigentes de la talla de Churchill, Hitler, Lenin, Mussolini, Mustafa Kemal Atatürk y Roosevelt, líderes carismáticos que llevarían a la práctica su lectura, con efectos muy relevantes.

«Las ideas, los sentimientos, las emociones y las creencias ejercen en las multitudes un poder de contagio tan intenso como el de los microbios», aseveraba Le Bon. Su definición de la muchedumbre es amplia. Los jurados en los juicios que «dictan veredictos que desaprobaría a título individual cada uno de sus integrantes» demostraban a su parecer las propiedades de una multitud, al igual que los parlamentos o cualquier grupo de personas que haya convenido «tomar decisiones que afecten a cuestiones de interés general». Las decisiones acordadas por esas asambleas, escribía, «no son sensatamente superiores a las decisiones que serían adoptadas por una reunión de imbéciles». [43]

Todas esas diversas encarnaciones de las multitudes están conectadas por la idea de que los individuos pierden su sentido del yo y de la responsabilidad personal cuando pasan a formar parte de un colectivo; un proceso análogo a una reacción química, en la que elementos diferentes «se combinan para formar un nuevo cuerpo que posee propiedades diferentes de las de los cuerpos que han servido para formarlo». Las emociones se propagan por una multitud como el contagio, o actúan sobre ella como la hipnosis, de suerte que las personas adoptan sin cuestionarlas las ideas

dominantes, «hasta tal punto que un individuo sacrifica de buen grado su interés personal en aras del interés colectivo». [44]

Existe un cierto parentesco entre estas ideas y la «histeria traumática» que el neurólogo francés Jean-Martin Charcot diagnosticaba en sus pacientes, la inmensa mayoría de los cuales eran mujeres tratadas en el hospital Salpêtrière de París. Como él decía en 1892, la histeria era «menos una enfermedad en el sentido ordinario de la palabra que un modo peculiarmente constituido de sentir y reaccionar», del que el miedo podía ser un componente importante, desempeñando con frecuencia un papel «en la explosión de los síntomas histéricos». Pese a ser desencadenada por factores externos, que él equiparaba a «agentes provocadores», la herencia nerviosa predisponía a los individuos al trastorno. [45]

Para Le Bon, el contagio de las multitudes funcionaba de una manera similar al agente provocador, sacando a relucir las predisposiciones al pánico, no solo en el individuo, sino también a nivel colectivo. Aunque todas las muchedumbres eran «irritables e impulsivas», los rasgos raciales intrínsecos ejercían una influencia sobre su comportamiento. Las multitudes latinas y anglosajonas eran asombrosamente diferentes, aseveraba. Una respuesta francesa excesivamente emocional a la publicación del llamado *Telegrama de Ems* en 1870, en el que el embajador francés en Prusia había sido insultado, desembocó en la guerra franco-prusiana. En contraste, los británicos habían demostrado «solo una leve emoción» ante los graves contratiempos que habían experimentado durante la Expedición del Nilo para el alivio del mayor general Gordon en Jartum en 1885. [46]

El comportamiento de las multitudes es la manifestación de un proceso inconsciente: Le Bon lo comparaba con «las olas, que son la expresión en la superficie del océano de profundas perturbaciones de las que nada sabemos». Al igual que la bacteriología de finales del siglo XIX pretendía identificar los agentes microscópicos que causan las enfermedades, el papel

del científico social era revelar las fuerzas subliminales que actúan en la mente y el cuerpo. [47]

Aunque las multitudes han existido a lo largo de la historia, hay algo nuevo en el poder de la multitud moderna. «La época en la que estamos a punto de entrar —sentenciaba Le Bon— será en verdad la ERA DE LAS MASAS.» «La sustitución de la actividad consciente de los individuos por la acción inconsciente de las masas —continuaba— es una de las características principales de la época actual.» [48] La ciudad moderna creó un entorno para el resurgimiento del comportamiento primordial. De modo análogo, el pánico, una característica del mundo moderno, recuerda una fase temprana del desarrollo humano en la que el instinto dominaba a la razón.

Según Le Bon, las multitudes reflejaban la agitación de una época en la que las creencias religiosas, políticas y sociales que anclaban la civilización estaban siendo fatalmente minadas. Era en ese caótico interregno entre lo viejo y lo nuevo donde prevalecía el terror. Las muchedumbres eran tanto síntoma como precipitador de una crisis civilizatoria: «Cuando la estructura de una civilización está podrida, siempre son las masas las que provocan su desplome». [49]

Le Bon no estaba solo en sus pensamientos pesimistas. Con el cambio de siglo, muchos otros advertían la tendencia de las multitudes a entrar en pánico, y observaban cómo, cuando un individuo imitaba a otro, una contagiosa reacción en cadena podía engullir a poblaciones enteras. [50] La multitud se asemejaba a una colección de átomos, y su estructura molecular era susceptible de análisis científico. [51] A inicios del siglo XX, el foco de atención se desplazó a la naturaleza de las interacciones sociales que configuraban las conductas colectivas. «Cuando la multitud actúa, se convierte en una turba», escribían en 1921 los sociólogos estadounidenses Robert Park y Ernest Burgess. «Los hombres en estado de pánico —

declaraban— tienen propósitos similares, pero no un propósito común.» En ese sentido, «el pánico y la estampida es una sociedad "en disolución"». [52]

Si *disolución* era una palabra clave en el cambio de siglo, otra era *degeneración*, una teoría sociobiológica basada en la idea de que, si las sociedades podían evolucionar, también podían retroceder. Después de todo, ¿no perdían acaso sus especializaciones heredadas los organismos que se adaptaban a entornos menos exigentes? Como decía en 1880 el zoólogo británico sir Edwin Ray Lankester: «La degeneración se puede definir como un cambio gradual de la estructura en el que el organismo se adapta a condiciones de vida menos variadas y menos complejas». [53]

Parecían existir pruebas convincentes de la degeneración, precipitadas por la industrialización. Cuando Gran Bretaña entró en guerra con las repúblicas bóeres en 1899, el ejército comenzó el reclutamiento para el esfuerzo bélico. Antes de alistarse, los jóvenes tenían que pasar un examen médico, pero los resultados fueron desconcertantes: pronto se hizo evidente que muchos hombres sufrían una serie de discapacidades y problemas de salud que los incapacitaban para el servicio militar. El mayor general sir John Frederick Maurice atribuía esa degeneración al crecimiento de las ciudades y a los nuevos patrones de consumo posibilitados por «un enorme incremento de las facilidades de comunicación y de la organización de la distribución de mercancías», que estaba causando una prevalencia de mala dentadura, pies planos y, sobre todo, «especímenes de la humanidad anémicos y atrofiados». Con solo «dos de cada cinco habitantes» aptos para portar armas, Gran Bretaña se enfrentaba a «un peligro nacional al que no puede hacerse frente con meros programas de alistamiento». Era un deber patriótico, declaraba, reconocer la amenaza para la seguridad representada por la mano de obra debilitada del país. [54]

Se estableció debidamente un Comité sobre Deterioro Físico, con testigos periciales para prestar declaración. Un informe de 1904

recomendaba, entre un gran número de medidas, inspecciones médicas periódicas para los niños, la distribución de folletos a las madres sobre la manera de criar a los bebés, un sistema para atender a los escolares desnutridos y un estudio «antropométrico» periódico para registrar las «medidas de los niños y los jóvenes en los colegios y las fábricas». [55] Con el mandato de implementar la reforma del bienestar, el Partido Liberal logró una aplastante victoria electoral en 1906.

El miedo a la degeneración impregnaba la prensa. El escritor británico H. G. Wells lo convertiría en un tema clave de su obra. Si la evolución era aleatoria, ¿por qué habrían de ser inevitables el progreso humano y la supervivencia? En un artículo de 1891 titulado «Zoological Retrogression» [Regresión zoológica], criticaba a quienes declaraban que el desarrollo humano era inexorable. [56] En otro ensayo, «The Extinction of Man: Some Speculative Thoughts» [La extinción del hombre: algunas conjeturas], preguntaba: si los tigres dientes de sable se han extinguido, ¿por qué están tan seguros los seres humanos de que no seguirán el mismo camino? «Incluso ahora, por lo que sabemos —escribía—, el terror venidero puede estar agazapado para dar el salto y la caída de la humanidad puede estar cerca.» [57]

La vida urbana parecía estar debilitando a la población, y diferentes clases de fobias se interpretaban como manifestaciones de la proliferación de trastornos. Los médicos atribuían una creciente oleada de nerviosismo a la sobreestimulación causada por la inmersión de la humanidad en entornos de masas cada vez más artificiales. En 1869, el neurólogo estadounidense George Miller Beard propuso el término «neurastenia o agotamiento nervioso» para describir a pacientes que exhibían una gama de trastornos, con síntomas que incluían dispepsia, cefaleas, parálisis, gota e irregularidades menstruales. [58]

Diez años después, el psiquiatra británico Henry Maudsley describió lo que denominaba *pánico melancólico* en una edición revisada de su libro

The Pathology of Mind [La patología de la mente], al parecer, el primer empleo del término *pánico* en psiquiatría.[59] «Algunos melancólicos —concluía— se hallan en un estado de miedo pánico sin saber qué es lo que temen, y exhiben una susceptibilidad excesiva a toda clase de impresiones.» Los melancólicos estaban abrumados por «una descarga de energía frenética»; sugería que era durante semejantes paroxismos de pánico melancólico cuando se cometían los homicidios y los suicidios, «sin premeditación, sin reflexión, sin un motivo claro, casi sin conciencia en ese momento».[60]

Sigmund Freud, que se había formado como neurólogo, comenzó centrándose en los procesos fisiológicos de la ansiedad, pero pronto desplazó el foco de atención hacia una comprensión psicológica del miedo, que sostenía que «arrojaría un torrente de luz sobre toda nuestra existencia mental». En 1895, desarrolló el concepto de «neurosis de angustia» para diferenciar un síndrome, con la angustia como su síntoma principal, de la miscelánea de afecciones que Beard había agrupado en el término *neurastenia*. Esa clase de angustia neurótica, sugería Freud, era el resultado de impulsos sexuales frustrados. «La angustia surge de una transformación de la tensión acumulada», decía, y observaba a continuación: «allí donde existe angustia ha de haber algo que uno teme». «Las excitaciones sexuales» o los impulsos libidinosos se tornaban poco saludables cuando eran bloqueados o, por emplear una de las analogías de Freud, la libido se agriaba del mismo modo que el vino se avinagra. Esa idea del bloqueo evolucionaría más tarde hasta cristalizar en una teoría más sistemática de la represión inconsciente y, con ella, una propuesta de una terapia psicoanalítica para tratar la neurosis obsesiva que esta causaba.[61]

A Freud le preocupaban más los orígenes de la angustia en la psicología individual, si bien en relación con las normas sociales. Más tarde extendió sus métodos psicoanalíticos al estudio de la conducta grupal, criticando la idea de Le Bon de una «mente colectiva», al tiempo que reconocía que la

psicología de una persona se modela en relación con otros miembros de un grupo. [62] Con el cambio de siglo, las influencias ambientales y tecnológicas más amplias que obraban sobre la psique se habían convertido en un foco de creciente preocupación. En un ensayo titulado «La metrópolis y la vida mental», publicado en 1903, el sociólogo alemán Georg Simmel describía cómo los habitantes de las ciudades se veían forzados a lidiar con «los estímulos a los nervios tan rápidamente cambiantes y tan encimadamente contrastantes» que la vida urbana induce. [63] La exposición a los estímulos constantes estaba reconfigurando «las bases sensoriales de la vida psíquica», volviendo a las personas menos sensibles al mundo porque erigían barreras defensivas para protegerse de ese bombardeo incesante. [64] La transformación material de la ciudad en expansión también estaba creando nuevas patologías: miedos a los espacios cerrados y abarrotados, así como a los espacios vacíos y abiertos. Con cierta justificación, este periodo se ha dado en llamar «la *belle époque* de las fobias». [65]

En 1889, el arquitecto vienés Camillo Sitte identificó una nueva enfermedad llamada *agorafobia*, que vinculaba con el vacío de las «calles anchas». A partir del siglo XVII, las ciudades se habían transformado con la construcción de avenidas y bulevares amplios, entre los que figuraban los Campos Elíseos de París, Unter den Linden en Berlín y la Explanada en Hamburgo. En fuerte contraste con los restrictivos giros y vueltas de las ciudades viejas, esta nueva expansividad urbana resultaba abrumadora y podía crear una respuesta de pánico. «En nuestras modernas plazas gigantescas, con su enorme desolación y su opresivo tedio, los habitantes de las acogedoras ciudades viejas sufren ataques de esta agorafobia actual —escribía Sitte—. Las plazas demasiado grandes ejercen una influencia sumamente perniciosa en sus estructuras circundantes.» [66]

La Ringstrasse, una pieza central de la transformación decimonónica de Viena, constaba de un «vasto complejo de edificios públicos y viviendas

particulares» en «una ancha franja de terreno que separa el centro antiguo de la ciudad de sus suburbios». [67] Sitte era crítico con su homogeneidad y sus proporciones alienantes: la uniformidad cuadriculada de la ciudad moderna aplastaba la individualidad, en contraste con el espacio orgánico y la escala humana del centro de la ciudad medieval, con sus calles y plazas irregulares. Para Sitte y otros, la ciudad «abierta» encarnaba una forma de modernidad desafecta que enajenaba a los individuos con su «despiadado racionalismo utilitarista». [68]

El término *agorafobia* había sido acuñado en 1871 por el psiquiatra alemán Carl Otto Westphal para describir a los pacientes que experimentaban ansiedad severa al caminar por las calles, atravesar las plazas, coger el ómnibus o ir al teatro. [69] Pocos años después, el psiquiatra francés Henri Legrand du Saulle detallaba lo que él denominaba *miedo a los espacios*, que definía como «una clase particular de estado neuropatológico, caracterizado por la angustia, un agudo sentimiento de ansiedad e incluso terror genuino, que sucede de repente en la presencia de un espacio dado». Entre sus numerosos síntomas figuraban los temblores, las palpitaciones, los sollozos compulsivos, la sudoración excesiva y, de manera ocasional, la parálisis completa. Du Saulle prefería la expresión *miedo a los espacios* al término *agorafobia*, pues pensaba que este último sugería un miedo restringido a los espacios públicos, mientras que las observaciones clínicas mostraban que la aparición de la enfermedad podía ser desencadenada por la exposición a todo tipo de espacios. Al cruzar una calle, un individuo podría experimentar de repente un miedo extremo, como si estuviese colgado sobre un infierno o caminando por una cuerda floja sobre las cataratas del Niágara. Uno de los pacientes de Du Saulle, una mujer de cuarenta y tres años y madre de tres hijos, había sufrido un temor debilitante a los espacios desde que visitó los Alpes. Ahora no podía cruzar los Campos Elíseos sin sentir vértigo y preocuparse de sufrir un colapso. A

fin de contrarrestar su temor a los espacios abiertos, había abarrotado su apartamento con muebles, cuadros, estatuillas y viejas alfombras. [70]

En 1879, en una presentación realizada en la reunión anual de la Asociación Médica Británica, el médico anglofrancés Benjamin Ball había utilizado el término *claustrofobia* para describir «un estado mental en el que existe un temor mórbido a los espacios cerrados». Como Ball reconocía, se trataba de una palabra acuñada originalmente por el psiquiatra y neurólogo italiano Andrea Verga. Aparte de *claustrofobia*, Verga era responsable de *acrofobia* (miedo a las alturas), que él mismo padecía, y *rupofobia* (miedo a la suciedad). [71] Ball describía el caso clínico de un joven oficial a su cuidado que sufría un «sentimiento de terror irresistible cada vez que se encontraba solo en una habitación con la puerta cerrada». La claustrofobia, concluía Ball, era una «depresión de la melancolía o la furiosa excitación de la manía», y debería considerarse «el resultado de una forma distinta y peculiar de demencia». El pronóstico, advertía, no era bueno. [72]

Hacia finales de siglo, la agorafobia estaba muy extendida. Entre aquellos que supuestamente sufrían de afecciones *nerviosas* con síntomas agorafóbicos estaban Marcel Proust y Edvard Munch. Un caso típico referido en el *Lancet* en 1898 describía a un hombre de treinta años que era incapaz de salir de casa por temor a sufrir un accidente. [73] El médico John Headley Neale detallaba sus propias experiencias de la enfermedad con gran franqueza. Su primer ataque ocurrió cuando caminaba hacia la facultad en sus años de estudiante de medicina en Edimburgo, pero las sensaciones desorientadoras de mareo y debilidad podían suceder en cualquier lugar y en cualquier momento: mientras asistía a un servicio religioso con su familia o subía una escalera para disfrutar de una vista desde la azotea de la Enfermería de Leicester. La determinación moral, la concentración, la compañía y la conversación alegre podían ayudar a manejar esos temores, junto con «la evitación de la tensión mental excesiva y de todos los excesos, una dieta cuidadosa, las ayudas para la digestión y los tónicos». Para

enfrentarse a los espacios abiertos, aconsejaba, la «presencia de un carrito, incluso un bastón o un paraguas en la mano, da sensación de confianza». [74]

«La psicología de los estados de sentimiento —escribió el psicólogo francés Théodule-Armand Ribot en el prefacio a su libro *La psicología de las emociones*— es todavía confusa y está poco desarrollada.» Pese a las nuevas investigaciones científicas, observaba que «el papel desempeñado por las emociones y las pasiones en la vida humana» seguía estando por desgracia poco estudiado. El campo, argüía en uno de los resúmenes más convincentes de la psicología del siglo XIX, estaba polarizado entre aquellos que atribuían las emociones a un estado mental y quienes las consideraban inherentes a los procesos biológicos o fisiológicos. [75] Ribot estaba escribiendo en 1896, el mismo año de la publicación en inglés del estudio de la multitud de Le Bon. [76] Por aquel entonces, todos los miedos se reinterpretaban como síndromes.

La moda de categorizar las fobias estaba generando un pensamiento confuso, en el que la descripción reemplazaba la explicación. La lista de fobias llenaba páginas enteras. «A toda manifestación mórbida del miedo —escribía Ribot— se le asigna de inmediato una designación griega, o una reputación comparable, y tenemos la aicmofobia, la belonefobia, la talasofobia, la potamofobia, etc., incluso la siderodromofobia (el miedo a los ferrocarriles) y la triscaidecafobia (¡miedo al número 13!).» [77] El médico Max Nordau también se mostraba crítico con el descubrimiento de «monomanías» aparentemente interminables. La lista, sostenía, «podría alargarse a placer y enriquecerse con casi todas las raíces del diccionario de griego. Se trata de un mero juego filológico-médico insignificante». Más relevante, a juicio de Nordau, era la causa subyacente de esas «variadas manifestaciones» de «fobias» y «manías», que él atribuía al «gran sentimentalismo de los degenerados». [78]

Conforme progresaba el siglo XX, la creencia de que las ciudades eran lugares en los que proliferaban las fobias sería eclipsada por una perspectiva más optimista. La vida urbana no solo era más cómoda y entretenida; tenía asimismo mucho sentido en términos económicos y medioambientales. Sin embargo, a finales de los sesenta y en los setenta, el factor miedo había regresado con el estancamiento de la industrialización y el aumento del desempleo. Los disturbios en Estados Unidos resaltaban las divisiones sociales y raciales y la frágil estructura económica, social y política de las ciudades. Comenzó a prevalecer una visión más sombría de la ciudad, que reflejaba las ansiedades relativas a la degeneración social que recordaban las preocupaciones del cambio de siglo. Las ciudades se evocaban ahora como lugares espantosos, plagados de delincuencia, adicciones, falta de vivienda, contaminación y enfermedades infecciosas. Más de un siglo después de Engels, muchos se preguntaban, como él había hecho, cómo se mantenía unido «todo el loco tejido» de la ciudad.

También se utilizaba la ciencia para corroborar los relatos de los medios de comunicación que presentaban las ciudades como lugares peligrosos para vivir. Se mostraba que el entorno urbano era un factor que podía inducir enfermedades psicóticas. Las evidencias sugerían ahora que las personas criadas en las ciudades eran más propensas a los trastornos mentales que las procedentes de zonas rurales, y que el riesgo de esquizofrenia era más del doble que en el campo. [79] La vida urbana parecía afectar a la biología cerebral. Un estudio basado en imágenes cerebrales funcionales sugería que una crianza urbana influía en los procesos neuronales que gestionaban el estrés de manera que precipitaban las enfermedades psicóticas. [80]

Una vez más, las ciudades pasaban a considerarse lugares esencialmente poco saludables e inseguros. En respuesta a esas amenazas sociales, ambientales y biológicas se introdujeron nuevas tecnologías de vigilancia y formas de diseño urbano, ejemplificadas por el circuito cerrado de

televisión, la retirada de los espacios públicos y el desarrollo de las urbanizaciones cerradas. La «obsesión con la seguridad» alimentaba el miedo y la desconfianza hacia el gobierno, en particular en «la fortaleza América», donde la posesión de armas crecía incluso cuando disminuían los índices de criminalidad. [81]

Entretanto, los suburbios se hallaban bajo amenaza. El vigilantismo comunitario fue una respuesta a un miedo creciente a la delincuencia y al desorden a finales del siglo XX, junto con los dispositivos de seguridad para el hogar. Surgió una cultura de la victimización que no solo reforzaba los temores prevalentes perpetuando los arraigados prejuicios sociales y raciales; empoderaba asimismo a las comunidades privilegiadas, magnificando las divisiones y materializando las propias amenazas que los nuevos diseños urbanos habían pretendido evitar. [82]

8

Diabolus ex machina

Las infectas ciudades industriales y las volátiles masas no eran las únicas causas del pánico en el siglo XIX. También confluían nuevos temores en torno a la tecnología. En mayo de 1851, la reina Victoria había inaugurado la Gran Exposición de las Obras de la Industria de Todas las Naciones en el Hyde Park de Londres, una «celebración de los triunfos de las artes útiles a lo largo y ancho del globo», como la describía *The Times*. [1] La sede de ese gran espectáculo industrial era el Palacio de Cristal, una proeza tecnológica de hierro y vidrio diseñada por el arquitecto sir Joseph Paxton. Era un lugar apropiado para exhibir milagrosos aparatos industriales, desde pistolas Colt y artículos de Goodyear de caucho vulcanizado de la India hasta prensas hidráulicas, bombas, máquinas de vapor e hiladoras automáticas de algodón. Sin embargo, pese a todo ese entusiasmo tecnológico y a las estridentes loas al progreso, el siglo XIX fue también una época de pesimismo tecnológico, que en muchos sentidos refleja la nuestra. Conforme los avances en inteligencia artificial (IA), robótica y biotecnología transforman nuestras vidas, entrañan tanto promesas como peligros. [2] Y otro tanto sucedió cuando la energía de vapor, la electricidad y la mecanización de la producción pusieron en marcha transformaciones económicas, sociales y políticas de gran alcance.

Con los progresos de la Revolución Industrial, se hacía evidente que las máquinas, las minas, las carreteras, las fábricas y las ciudades estaban

creando un sistema sociotecnológico que se extendía desde los métodos de ingeniería y los procesos de producción hasta las nuevas leyes, prácticas e instituciones.[3] Si los beneficios de la innovación mecánica eran claros, también lo eran sus deficiencias, en particular cuando las cosas salían mal. Los informes gubernamentales y los artículos periodísticos enumeraban las espantosas lesiones sufridas por los obreros de las fábricas. Dedos, manos y brazos quedaban destrozados en incómodos aparatos y resultaba peligrosamente fácil que a las mujeres que trabajaban en las fábricas de algodón les arrancaran el cuero cabelludo las máquinas de cardado cuando su pelo quedaba enganchado en sus rodillos. Una descripción de la vida en una fábrica de algodón inglesa, publicada en 1832, describía la «escena de terror» cuando el delantal de una operaria de diez años se enganchó en un eje y la niña fue succionada por la máquina, con los huesos crujiendo y la sangre brotando por el marco del eje y por el suelo.[4] Entre muchos otros riesgos laborales en las fábricas textiles estaban la sordera por la exposición al estrépito incesante de la maquinaria y las lesiones pulmonares por inhalación de polvo. Las explosiones de calderas podían dejar los cuerpos de los trabajadores desfigurados y con frecuencia difíciles de identificar.[5]

Si bien el ferrocarril era un emblema de la modernidad, también podía ser una máquina mortal.[6] Las calderas explotaban, los ejes se rompían y las señales se bloqueaban. Las víctimas mortales por colisiones, descarrilamientos e infraestructuras defectuosas eran comunes; las locomotoras caían por puentes que se derrumbaban, se despeñaban por los terraplenes dañados o rebasaban sus paradas de amortiguamiento. Aunque muchos accidentes eran provocados por errores humanos, otros se consideraban lamentables resultados colaterales del poder industrial.[7]

Al igual que los cuerpos, también las mentes podían romperse. Los trenes estaban vinculados a una miscelánea de afecciones designadas con nombres diversos como *columna vertebral del ferrocarril*, *neurosis de angustia*, *neurosis histérica* y *neurosis traumática*.[8] Los aspectos físicos y

psicológicos de estos traumas causados por los viajes en tren se catalogaban en una serie de estudios médicos sobre lesiones de la médula espinal y el sistema nervioso sufridas por pasajeros «sometidos al violento choque de un accidente ferroviario». [9]

Ante todo, el accidente de tren ejemplificaba la pesadilla que acechaba bajo el sueño de una utopía tecnológica. La novela de Zola de 1890 *La bête humaine* (*La bestia humana*) termina con un tren sin conductor, abarrotado de tropas, que se precipita a través de la noche hacia el desastre. Se nos pide que imaginemos el inevitable accidente, con los cuerpos destrozados en el metal, comparable a la masacre que aguarda a los soldados en el campo de batalla. La novela se desarrolla durante la guerra franco-prusiana de 1870-1871, en la que los prusianos aplastaron a los franceses gracias a su uso de la moderna tecnología. En otras palabras, el tren de Zola forma parte de un complejo industrial más amplio que engrana lo militar con lo civil.

En la Exposición Universal Colombina, organizada en Chicago en 1893 para celebrar el cuarto centenario del *descubrimiento* de las Américas por Colón, el Pabellón de Krupp mostró el cañón más grande del mundo. La feria, un santuario del progreso, era un hervidero de nuevos inventos, entre los que figuraban la primera cinta desplazadora o «pasillo rodante», prototipos del lavavajillas automático, luces fosforescentes, los últimos ascensores y la cremallera. [10] Los visitantes de la feria podían escuchar música por los teléfonos y una colosal noria, construida por el ingeniero George Washington Gale Ferris, dominaba el Jackson Park en la orilla del lago en el Lado Sur de la ciudad, simbolizando «la subyugación de las fuerzas físicas al control humano». [11] La exposición, que atrajo a más de veintisiete millones de visitantes, atestiguaba una población que era «probablemente en el momento actual el conjunto de seres humanos más enérgico, emprendedor y ambicioso del planeta». [12]

Con todo, ese progreso tenía un lado oscuro. A escasa distancia al oeste de la feria, en Englewood, Herman Webster Mudgett, a sus treinta y tres años, estaba ocupado atendiendo la afluencia de visitantes a Chicago. Las dos plantas superiores de su edificio de tres pisos, anunciado como Hotel de la Feria Mundial, consistían en un laberinto de cuartos de huéspedes alquilados a mujeres jóvenes; abajo había tiendas, incluida una farmacia, que él supervisaba. Mudgett, que se hacía llamar Henry Howard Holmes, era un estafador y bígamo. Y también resultó ser un asesino en serie.

Cuando la policía registró las instalaciones, descubrió un edificio equipado para el asesinato. Los medios de comunicación publicaron lo que aseguraban que eran los planos del edificio, que mostraban un «hueco de la muerte» y una «cámara de asfixia», junto con un ascensor para bajar los cuerpos. Los artículos sensacionalistas describían las habitaciones, que estaban insonorizadas y equipadas con mirillas; trampillas que conducían a un sótano cerrado; unas paredes falsas escondían un laberinto de pasadizos, y unas habitaciones sin ventanas hacían las veces de cámaras de gas improvisadas. Holmes había estudiado medicina en la Universidad de Michigan, y en el sótano la policía descubrió al parecer una mesa de disección, cubetas de ácido, un tanque de gas, cal viva y una gama de instrumentos médicos.[13] Entre estos, se revelaría más tarde, había un «determinador de elasticidad», un bastidor con correas que Holmes había inventado para comprobar la expansibilidad del cuerpo humano.[14] La anodina fachada del edificio ocultaba el hecho de que «incorporaba las tecnologías domésticas más avanzadas». Holmes confesaría más adelante veintisiete homicidios, aunque el número exacto de sus víctimas sigue siendo una incógnita. Fue ahorcado en mayo de 1896, sin mostrar al parecer signo alguno de temor al enfrentarse a la horca; su cuerpo, recubierto de cemento, fue enterrado en una tumba anónima en el cementerio de la Santa Cruz en Yeadon, Pensilvania.[15]

El 1 de mayo de 1893, el presidente de Estados Unidos Grover Cleveland había pulsado un botón eléctrico que había encendido el motor Corliss en el Machinery Hall y había dado vida a la exposición. Los mismos cables que alimentaban «el brillante resplandor de miríadas de luces eléctricas» en la feria abastecían a los modernos artefactos asesinos de Holmes. [16] La exposición de Chicago, que él había visitado, presentaba una visión triunfante de la tecnología al servicio del progreso benéfico. Sin embargo, en su «Castillo de la Muerte», la tecnología se había utilizado con unos fines completamente diferentes. Como decía un periódico neoyorquino, un edificio de Chicago se había transformado en «una auténtica fábrica de la muerte». [17] Se había instalado un horno para deshacerse de las víctimas que «estaba dispuesto de tal manera —escribió el propio Holmes en una confesión— que, en menos de un minuto después de prender un chorro de petróleo crudo atomizado con vapor, el horno entero se llenaba de una llama incolora, tan sumamente caliente que fundiría el hierro». [18]

Entretanto, un olor acre atravesaba Englewood desde los Union Stockyards en New City, justo al norte, donde la matanza se estaba mecanizando a una escala verdaderamente masiva. Unos cuatrocientos kilómetros de vía transportaban diez mil cabezas de ganado bovino y porcino al día, así como ovejas, todos ellos empujados por rampas hasta «un auténtico río de muerte». Fuera, los letreros proclamaban la maravilla de los Jamones y Tocinos Imperiales, Ternera Condimentada y Salchichas Excelsior. Dentro, los animales colgaban de cadenas con un sistema de palancas, mientras en el lugar retumbaban gritos espantosos.

Ese es el escenario de la novela de Upton Sinclair de 1905 *La jungla*, que describe las condiciones laborales en la industria cárnica de Chicago. Basada en informes de investigación de primera mano, se trata de «historias que te ponen la carne de gallina». El protagonista suda en su estación en la línea de producción, los «lechos de matanza» donde los obreros trabajan

con la velocidad y la potencia de «máquinas maravillosas». No se desperdicia nada en ese sistema que, como dice uno de los personajes, usa «todo del cerdo excepto el chillido». Se raspa la carne del suelo donde caminan y escupen los trabajadores, y luego se echa a mezcladoras gigantescas para transformarla en salchichas, junto con las ratas muertas recogidas sin querer en el proceso. En la planta de fertilizantes, los obreros caen ocasionalmente en las tinas abiertas, donde se disuelve todo menos sus huesos en Pure Leaf Lard de Durham.[19] «Era como un horrible crimen cometido en una mazmorra —nos cuenta el narrador—, todo invisible e ignorado, enterrado fuera de la vista y de la memoria.»[20]

Durante el verano de 1904 (el año antes de que se publicase por entregas el libro de Sinclair), los trabajadores de la industria cárnica mayorista se habían declarado en huelga, y se habían producido disturbios en los mataderos, donde los obreros sufrieron muertes, ataques y palizas.[21] *La jungla* volvió a centrar la atención en las escandalosas condiciones laborales, que recibieron cobertura mediática y generaron la indignación y el pánico público. El presidente de Estados Unidos, Theodore Roosevelt, introdujo reformas con la Ley de Inspección de la Carne de 1906, que prohibía la venta de carne y productos ganaderos adulterados para la alimentación.[22]

Desde finales de la década de 1860, la industria cárnica de Chicago había desarrollado líneas industriales de despiece que más adelante servirían de inspiración para el método de la línea de montaje utilizado de manera pionera en la Ford Motor Company de Detroit. «La idea surgió de forma general —recordaba Henry Ford en su autobiografía—, a partir del carril elevado que utilizan los trabajadores de Chicago para preparar la carne.»[23] «La fabricación en serie —señalaba en 1926— consiste en la aplicación a un proyecto de fabricación de los principios de potencia, precisión, economía, sistema, continuidad y velocidad.»[24] El fordismo, como llegó a ser conocido, se basaba en la estandarización y la eficiencia,

ideas promovidas en la labor del ingeniero mecánico estadounidense Frederick Winslow Taylor. «Ese trabajo más rápido solo puede garantizarse mediante la estandarización forzosa de los métodos, la adopción forzosa de las mejores herramientas y condiciones laborales, y la cooperación forzosa», declaraba Taylor en su monografía de 1911 *Los principios de la administración científica*. [25]

Había quienes temían que, mediante sus crecientes interacciones con las máquinas, las personas se estuviesen volviendo menos humanas. ¿Y si las máquinas llegasen a adquirir inteligencia, y quizá incluso sensibilidad, y dejasen obsoletos a los humanos? Esos temores eran compensados por —y en cierta medida derivaban su fuerza de— las exageradas expectativas de un futuro tecnológico. El optimismo tecnológico iba de la mano de una visión distópica de la humanidad; la sociedad industrial estaba siendo dominada por las ingeniosas tecnologías de las que se había vuelto dependiente.

Ya en 1829, el historiador y filósofo Thomas Carlyle había caracterizado el siglo XIX como «la Era Mecánica». «Para todos los propósitos mundanos, y para algunos no mundanos —escribió—, tenemos máquinas y adelantos mecánicos.» Se preguntaba cuál sería el impacto social y conjeturaba que esa mecanización podría «transformar toda nuestra forma de existencia», y no para mejor. «Los hombres se han mecanizado en intelecto y en corazón, así como en sus manos», se lamentaba. [26]

En 1844, Karl Marx argumentaba que, en las sociedades industriales, los trabajadores se habían convertido en mercancías, enajenados de las cosas que fabricaban y los unos respecto de los otros. «La *devaluación* del mundo humano —observaba— crece en proporción directa al *incremento de valor* del mundo de las cosas.» [27] En el primer volumen de su obra maestra, *El capital*, publicada en 1867, recordaría a sus lectores que la desafección humana hacia las máquinas tenía una larga historia. En el siglo XVII, nos

dice, los trabajadores se habían rebelado contra el telar de cintas, un aparato «destinado a tejer cintas y galones». Cuando se introdujo en Inglaterra en 1758 la primera máquina hidráulica de esquilar, fue quemada por unos trabajadores agraviados que habían perdido su empleo a resultas de esa mecanización. [28] Cuando las labores agrícolas y artesanales cedieron el paso al trabajo en las fábricas, esos temores proliferaron. Cuanto más poderosa la máquina, menos poderoso el trabajador. La convicción de que la maquinaria automatizada estaba amenazando los medios de subsistencia de la mano de obra cualificada desencadenó el movimiento ludita a principios del siglo XIX, cuando los trabajadores textiles destrozaron maquinaria en las Midlands y en el norte de Inglaterra.

Ni que decir tiene que la mecanización tiene sus defensores. El médico escocés Andrew Ure celebraba el sistema fabril automático como «el gran ministro de la civilización». En su libro de 1835 *The Philosophy of Manufactures* [La filosofía de las manufacturas], defendía la fabricación mecánica como un modelo de orden social, un «enorme autómata, compuesto por varios órganos mecánicos e intelectuales, que funcionan en concierto ininterrumpido para la producción de un objeto común, y se subordinan todos ellos a una fuerza motriz autorregulada». [29] Se trataba de una visión extática de la coordinación mecánica que oscilaba, como señalaba Marx, entre interpretaciones contradictorias de la relación entre el humano y la máquina. Si bien Ure imaginaba una fuerza de trabajo que dominase a las máquinas, también sugería que las «máquinas automáticas» tendrían la sartén por el mango. [30]

Y, si las máquinas eran tan maravillosas, ¿por qué no prescindir por completo de los humanos? Marx advertía de la relegación del trabajador a un engranaje inconsciente en un complejo industrial alienante. «Un sistema organizado de máquinas al que se le comunica el movimiento mediante el mecanismo de transmisión desde un centro automático es la más desarrollada forma de producción mediante la maquinaria», declaraba.

«Tenemos aquí, en lugar de la máquina aislada, un monstruo mecánico cuyo cuerpo llena fábricas enteras.» [31]

Se trataba del *diabolus ex machina* que surgía de un ensamblaje en expansión de máquinas espeluznantemente biologizadas y convertía a las personas en autómatas. Aparte de su poder demoniaco, ¿poseía ese monstruo mecánico una conciencia? Tal era en efecto la impresión que tenían algunos, o al menos la línea que separaba al humano de la máquina parecía estar difuminándose de manera alarmante. En la novela satírica de Samuel Butler *Erewhon*, publicada en 1872, un escritor contempla el peligro que representa para la humanidad la aparición de las máquinas inteligentes y autorreplicantes. «Reflexionemos sobre el extraordinario avance obrado por las máquinas durante los últimos centenares de años y observemos lo despacio que avanzan en comparación los reinos animal y vegetal —comenta el narrador—. Pero ¿quién puede decir que la máquina de vapor no posee una especie de conciencia? ¿Dónde comienza la conciencia y dónde termina? ¿Quién puede trazar la línea? ¿Quién puede trazar alguna línea?» [32]

Si bien los avances en la maquinaria pueden haber suscitado cuestiones acerca de lo que significaba ser humano, también ponían en primer plano problemas éticos relativos al uso que se estaba haciendo de esas máquinas. La electricidad, por ejemplo, tenía por entonces propósitos letales. En la década de 1890, mientras Henry Howard Holmes estaba incinerando a sus víctimas en el sótano de su hotel de Chicago, la cremación se estaba convirtiendo en un modo eficiente e higiénico de ocuparse de los muertos. [33] Entretanto, la ejecución mediante electrocución estaba siendo aclamada por sus ventajas. En 1890, William Kemmler se convirtió en la primera persona ejecutada en la silla eléctrica en la prisión neoyorquina de Auburn. Aunque Thomas Edison había defendido que la muerte por electrocución sería humana, los testigos de la muerte de Kemmler refirieron que su cabeza estaba chamuscada y sangraba en los lugares donde se habían

fijado los electrodos, mientras la cámara de ejecución se llenaba de un olor espantoso. No se trataba precisamente de «la extinción instantánea de la vida» que había promovido el *lobby* en defensa de la electrocución. [34] «Lo habrían hecho mejor con un hacha», señaló un testigo con sarcasmo, en una referencia directa al método empleado por Kemmler para asesinar a su mujer. [35]

Cuando le preguntaron por posibles nombres para designar la muerte mediante electricidad, Edison había propuesto *ampermuerte*, *dinamomuerte* y *electromuerte*. [36] Cualquiera de ellas habría sido un subtítulo efectivo para *El grito* de Munch, pintado en 1893 y hoy totémico de casi cualquier clase de moderno temor imaginable. Un cuerpo fantasmagórico sujeta con sus dos manos un rostro horrorizado: ojos de luna llena, boca abierta en un aullido existencial que parece emanar de algún tenebroso lugar interior. Los torbellinos expresionistas de color son ondas sonoras ensordecedoras que disuelven el cuerpo y el paisaje en un grito continuo y abrumador. Una sobretensión electromagnética, el universo torturado con corrientes pulsantes, un caso de terapia de choque cósmica.

En la década de 1890 había comenzado una nueva era de electroterapia cuyos pioneros habían sido el «electrofisiólogo» francés Jacques-Arsène d'Arsonval y el ingeniero electrónico serbio-estadounidense Nikola Tesla. Se aplicaban al cuerpo corrientes alternas de alta frecuencia para tratarlo todo, desde la epilepsia y la histeria hasta las migrañas y los acúfenos, así como el cáncer, el estreñimiento, la incontinencia, el insomnio y los «estados sexuales mórbidos». [37] El propio Munch recibió electroterapia no convulsiva para tratar sus síntomas psiquiátricos. [38]

La inspiración para *El grito* se ha remontado a 1889, cuando Munch dejó Noruega para estudiar en París. Estaba allí cuando la ciudad albergó la feria mundial de muestras para celebrar el centenario de la Revolución francesa con la exhibición de lo «primitivo» y lo «exótico» al lado de lo hipermoderno, ejemplificado con deslumbrantes despliegues de luces,

fuentes iluminadas y la torre de hierro forjado de trescientos metros de Gustave Eiffel. «Todo brilla, reluce, resplandece en un perpetuo festín para los ojos», exclamaba un visitante extasiado. [39]

Es posible que Munch visitase el Trocadéro, sede del Museo Etnográfico, y viese los restos momificados de un guerrero chachapoyas de Perú. [40] Existe en efecto una semejanza entre la figura central del famoso cuadro de Munch y la expresión de la momia. Otra inspiración pudo haber sido la «bombilla incandescente», una gran atracción de la exposición, que se exhibía junto con otros inventos patentados por Edison. [41] La similitud entre la forma de la bombilla de Edison y la cabeza brillante del gritador electrificado de Munch es ciertamente llamativa. Al combinar esas dos inspiraciones, se obtiene una resurrección espectacular, un cuerpo que regresa a la vida de una sacudida desde alguna oscura sumersión, jadeando en busca de aire.

El poder de reanimación de la electricidad se pregonaba desde hacía mucho tiempo. En *Frankenstein*, de Mary Shelley, a un monstruo sin vida se le infunde «una chispa de ser». «Quizá se reanime un cadáver —escribió Shelley en el prefacio a la edición de 1831 de la novela—; el galvanismo ha dado muestras de tales cosas.» [42] Se estaba refiriendo a las sensacionales demostraciones del médico italiano Luigi Galvani, que sugerían que era posible resucitar a los muertos. Sacudidos por la electricidad, los cuerpos de animales y convictos recién ejecutados parecían regresar a la vida, con los ojos abiertos y los rostros contorsionados. [43]

Pero fue la escala industrial de la aplicación de la electricidad a finales del siglo XIX la que transformó la naturaleza de esas esperanzas y esos temores tempranos. Cuanto más contundentes las afirmaciones hechas sobre la capacidad transformadora de la electricidad, más se intensificaban los miedos que la rodeaban. En 1895, el ingeniero electrónico estadounidense Thomas Commerford Martin celebraba las «hermosas invenciones» de Tesla que habían hecho posible la distribución de la energía. Todos los

avances que la electricidad había posibilitado habían sido extraordinarios, pero solo cuando Tesla desarrolló su oscilador pudo convertirse la tecnología «en fuerzas entrenadas e irresistibles que atravesaban los continentes», fuerzas que ofrecían «una oportunidad insospechada». [44]

La electricidad era un medio para conquistar el espacio y someter las supersticiones. Las innovaciones en las tecnologías de la comunicación estaban transformando el modo en que los humanos viajaban y se comunicaban. En 1893, el año en que Munch pintó *El grito*, Tesla declaró que las máquinas potentes pronto serían capaces de perturbar las «condiciones electrostáticas de la Tierra». O, como decía en otro lugar, resultaría posible «enganchar nuestra maquinaria directamente a la de la naturaleza». La energía de las cataratas del Niágara se aprovecharía y se distribuiría mediante la electricidad en forma de luz, calor y energía. [45] Era esa aceleración desenfrenada de la ciencia y la tecnología, junto con su probable impacto en la naturaleza, lo que preocupaba a mucha gente. Munch, que había estudiado ingeniería durante un breve periodo antes de dejarla para dedicarse al arte, registraba su ambivalencia ante esas innovaciones en sus diarios privados. En una críptica entrada se refería a una presencia temible «que dirigía los hilos y sostenía la maquinaria en su mano». Cristo, escribía, es «la chispa de la luz original», un choque eléctrico que desprende calor y produce «vibraciones en las ondas». [46]

Aunque los periódicos aclamaban las maravillas de la electricidad, también publicaban informes sobre el peligro que las luces eléctricas y los acumuladores representaban para los habitantes de las ciudades, con numerosas historias de muertes accidentales por electrocución. La maraña de cables de las luces de arco que se colgaban por las calles de las ciudades entrañaba una amenaza particular, por no mencionar los peligros existentes en una cultura de masas que estaba siendo remodelada por los aparatos eléctricos. La vida se aceleraba y la jornada laboral se prolongaba gracias a la iluminación artificial. Todo ello estaba provocando estrés en el sistema

nervioso, causando fatiga, envejecimiento prematuro y, en casos extremos, la muerte. Aparte de las preocupaciones concernientes a la salud y la seguridad, la electricidad alimentaba la ansiedad respecto de los peligros potenciales de su aplicación indebida, su promoción por intereses privados con motivos ocultos, las consecuencias imprevistas de su empleo y los temores relativos a sus propiedades alienantes y destructoras del alma.

De todas sus invenciones eléctricas, Edison declaraba que ninguna había «atraído tan profunda y ferviente atención a lo largo y ancho del mundo civilizado» como el fonógrafo: por primera vez en la historia, se hacía posible capturar el escurridizo sonido.[47] Los tecnoescépticos se preocuparon de inmediato por las escuchas secretas y la vigilancia, por no mencionar los problemas de la privacidad y la propiedad intelectual.[48] Con la finalidad de mitigar esos temores, la Convención de Berlín de 1908 añadió la fotografía, las películas y las grabaciones sonoras a las obras literarias y artísticas protegidas por la Convención de Berna.

El *New York Times* criticó los artilugios de Edison. «El señor Edison ha inventado demasiadas cosas», declaraba el periódico. No solo era «adicto a la electricidad», sino que sus invenciones, casi sin excepción, eran «cosas del más deletéreo carácter». Si el fonógrafo era una «empresa maliciosa», peor aún era el llamado *aerófono*, un dispositivo para amplificar el sonido que conllevaría a la postre «la completa desorganización de la sociedad».[49] «Los hombres y las mujeres huirán de la civilización —escribía el *London Figaro*, con tono solo ligeramente irónico— y buscarán en el silencio del bosque el alivio del rugido de los innumerables aerófonos.»[50]

No obstante, cabría decir que la tecnología más transformadora de la segunda mitad del siglo XIX fue el telégrafo eléctrico. En 1844, Samuel Morse (creador del código morse, un medio de codificación de caracteres de texto como secuencias estandarizadas) envió el primer mensaje

telegráfico desde Washington DC hasta Baltimore. Esa tecnología sentó las bases para el desarrollo del teléfono y la radio inalámbrica, que transformarían la naturaleza del miedo y el pánico, toda vez que los rumores y la desinformación podían propagarse ahora con más facilidad.

En la década de 1870, los cables telegráficos circundaban el globo. Por primera vez en la historia, los mensajes podían transmitirse más deprisa de lo que los humanos podían viajar. Fue entonces cuando la palabra *comunicación* adquirió su sentido moderno: la transmisión de información.[51] La disociación entre el tiempo y el espacio creó oportunidades para la planificación y la mitigación de las crisis; las autoridades podían ser informadas de las amenazas remotas casi al instante, lo cual les concedía un tiempo vital para prepararse.

Con todo, el telégrafo podía tener efectos adversos. Los periódicos dependían ahora de la información telegráfica, lo cual causaba «un daño enorme»; la velocidad de las noticias era sencillamente «demasiado rápida para la verdad».[52] Incluso estaba actuando como una fuerza antisocial. Una viñeta satírica de 1906 en *Punch* representa a un hombre y una mujer sentados juntos en un parque mientras contemplan un telégrafo. «Estos dos personajes —reza el texto— no se están comunicando entre sí. La dama está recibiendo un mensaje amatorio, y el caballero, los resultados de unas carreras.»[53]

Existían asimismo los temores relativos a la vulnerabilidad de la telegrafía a la subversión. Las redes podían sufrir sabotajes y los mensajes podían ser interceptados. Durante la guerra de Secesión, varios estados estadounidenses habían impuesto multas a aquellos que revelasen los contenidos de los telegramas privados. La primera ley que prohibía interceptar mensajes se introdujo en California, tras la llegada a la costa oeste de la Pacific Telegraph Company en 1862; la primera persona acusada en virtud de la nueva ley fue un corredor de bolsa que había espiado las

líneas telegráficas corporativas y había vendido la información a operadores bursátiles. [54]

En el Imperio británico se introdujo una legislación similar conforme las autoridades coloniales comenzaron a preocuparse por los problemas creados por el telégrafo. En las colonias europeas, la tecnología había parecido representar una herramienta capaz de ayudar a manejar a las poblaciones indígenas propensas al pánico, pero pronto resultó evidente que se trataba de una proposición ingenua; los intereses anticoloniales comenzaron a enviar telegramas para planificar sus actividades y difundir su propaganda. [55] Aparte de eso, estaba también el problema de la sobrecarga informativa. ¿Cómo podían filtrarse las noticias importantes a partir de la incesante entrada de datos? Dar al público demasiada información podría ser tan peligroso como ofrecerle muy poca.

Muchos de los problemas de desconfianza relacionados con el telégrafo eléctrico anticipaban los que surgirían más adelante respecto del teléfono, que se consideraba inseguro, dado el potencial de electrocución. Se creía que causaba afecciones «nerviosas», en particular entre las operadoras, mientras que el «zumbido constante del sistema» y las frecuentes interrupciones en la línea podían perjudicar la audición de los usuarios, y existía la preocupación real de que la tecnología produjese una población de ciudadanos sordos del oído izquierdo. [56] Además, se desarrollaban gérmenes en los receptores y en los micrófonos, al condensarse «el aliento de los usuarios precedentes». [57] Tan tarde como en 1933, el escritor y dibujante Clarence Day satirizaba los miedos telefónicos residuales que tenía la gente. «No eran humanos, reventaban o explotaban», declaraba, y las personas «temían que, si estaban cerca de uno durante una tormenta eléctrica, podían ser alcanzadas por un rayo». [58]

Las nuevas tecnologías ópticas también estaban transformando la visión, incluidas la neuroimagen, los rayos X y las películas. Ahora era posible fotografiar a un caballo al galope y ver a través de los fluidos y los tejidos

blandos. Las técnicas fotomicrográficas estaban captando cada vez con más detalle un mundo dinámico, pero invisible hasta entonces. Esos avances sugerían que podían quitarse una tras otra las interminables capas de la realidad. Y, de ser ese verdaderamente el caso, ¿sería posible alguna vez organizar ese universo infinito en permanente retroceso? Cuanto mayor fuera la complejidad desvelada por la ciencia y la tecnología, más piezas móviles habría que organizar, y mayor sería el margen para el desorden.

La comprensión del papel de los microorganismos en la propagación de las enfermedades condujo a una conciencia de los peligros que acechaban en el hogar, lo cual dio origen a un «pánico a los gérmenes», en el que los objetos cotidianos se consideraban portadores potenciales de infecciones letales. Se desarrollaron nuevas tecnologías y rutinas para eliminar los gérmenes destinadas a hacer frente a ese micromundo invasivo. Los ricos equiparon sus casas con tuberías e inodoros de cerámica blanca con cisterna. Se aseguraron las ventanas para impedir la entrada de insectos, y se instalaron en las cocinas electrodomésticos elegantes y fáciles de limpiar, además de neveras. Desaparecieron las pesadas cortinas victorianas y los gruesos tapizados; se desaconsejaba el empleo de los vestidos largos que se arrastraban en la suciedad, así como las barbas. Se reorganizaron restaurantes, hoteles, transportes públicos y cines en torno a los imperativos de la higiene. Se exigía que los camareros estuviesen bien afeitados y que se cubriesen las mesas con manteles blancos. Para los fabricantes, el pánico a los gérmenes creó un mercado en expansión de productos domésticos antigérmenes: desde el celofán, desarrollado en la década de 1920 por la empresa estadounidense Du Pont, hasta la pintura antiséptica, los cubos sanitarios de basura y los limpiadores domésticos. [59]

El cine fue otra tecnología innovadora que generaba a la par entusiasmo y alarma. [60] En la década de 1890, Louis y Auguste Lumière habían diseñado y patentado el *cinématographe*, un prototipo de cámara de cine inspirada en el kinetoscopio de Edison. Su cortometraje *La llegada del tren*,

que fue filmado en la localidad costera de La Ciotat en 1895, al parecer provocó pánico en sus primeras proyecciones públicas, en las que los aterrorizados espectadores salían corriendo de la sala convencidos de que la locomotora de vapor estaba a punto de estrellarse contra el teatro. [61] Aunque es posible que la historia de la respuesta de pánico a la película no fuese más que un ardid publicitario, el escritor ruso Máximo Gorki, quien había visto la película en una feria en Nizhni Nóvgorod en 1896, escribió que el tren «avanza a toda prisa hacia usted, ¡tenga cuidado! Parece como si fuese a sumergirse en la oscuridad en la que usted está sentado y fuese a convertirlo en un saco roto lleno de carne lacerada y huesos astillados, y a reducir a polvo y hacer pedazos esta sala y este edificio». [62]

Sin embargo, en 1897, el cine se vio envuelto en un incidente de auténtico pánico masivo que se cobró numerosas vidas y sentó en el banquillo a la cinematografía. La tarde del 4 de mayo, un incendio destruyó la sede del Bazar de la Charité anual, en el próspero distrito ocho de París. Ese evento benéfico de recaudación de fondos se celebraba en un gran salón, abarrotado por más de un millar de visitantes adinerados. Un plato fuerte de la velada era la proyección de varias películas de los hermanos Lumière, pero se produjo el desastre cuando el proyector se incendió, el fuego alcanzó las pesadas cortinas y avanzó con rapidez por el salón. Cundió el pánico cuando se desplomó el techo y los escombros cayeron sobre la multitud, que se precipitó hacia las salidas. Las puertas de las instalaciones conducían a un angosto vestíbulo, donde se creó un cuello de botella. Los bomberos observaban impotentes cómo la gente se quemaba viva; el incendio se cobró 126 vidas y dejó otras muchas personas con lesiones graves. [63]

A raíz de la tragedia, varios individuos implicados en el evento fueron juzgados por negligencia. [64] Pero el fuego generó asimismo un debate en torno a los peligros morales de la nueva tecnología. En un servicio fúnebre

por las víctimas celebrado en la catedral de Notre Dame, un sacerdote dominico, el padre Ollivier, pronunció un controvertido sermón en el que proclamó que el incendio era un castigo divino («una terrible lección», en sus palabras) por el abandono por parte de Francia de su herencia cristiana en la vanagloriosa persecución de la modernidad. En una alusión a la fatídica proyección cinematográfica, dijo: «Aquello que creaba la ilusión de la vida ha generado la horrible realidad de la muerte». [65]

El padre Ollivier no era el único que temía los efectos corruptores del cine. En el cambio de siglo, mucha gente sentía que el cine era la muerte disfrazada de vida eterna, un mundo fantasmal que Gorki denominaba el «reino de las sombras». [66] Una década después del incendio en el Bazar de la Charité, las palabras *cinéphobie* y *cinémaphobie* se estaban utilizando para describir a aquellos que temían la nueva tecnología. Las películas eran peligrosas porque podían seducir a los espectadores impresionables. No era de extrañar que el cine se considerase un medio de propaganda. Además, las películas alentaban la conducta antisocial al difuminar la línea que separaba la verdad y la ficción, la moralidad y la inmoralidad. Existían evidencias asimismo de que era adictivo y poco saludable, al inducir la sobreexcitación y causar una nueva forma de deficiencia visual que fue bautizada como *cinématophtalmie* en 1909. [67]

En cuanto espacio social, se pensaba también que el cine alentaba el comportamiento subversivo. «Al amparo de la penumbra, se cuelan con facilidad las malas conversaciones y se enseñan malas costumbres», escribía en 1915 el criminólogo estadounidense William Healy. [68] En esa cinefobia de principios del siglo XX podemos ver cómo el desarrollo tecnológico definía nuevas relaciones sociales y cuán crucial fue el miedo en la aparición del mundo tecnológico moderno.

9

Quiebra

Si las multitudes y las tecnologías industriales modernas se convirtieron en objetos de temor en el siglo XIX, se consideraban asimismo canales del pánico.[1] Conforme avanzaba el siglo, los estallidos de las burbujas especulativas y los colapsos financieros se entendían cada vez más como el resultado de las reacciones de pánico ante los rumores, la incertidumbre y el riesgo. Los pánicos y los colapsos que estos precipitaban reflejaban esa psicología de masas identificada por Gustave Le Bon y otros autores, que funcionaba mediante el contagio de las multitudes. Eran también manifestaciones de una nueva y ambivalente interconexión global que creaba una riqueza inmensa, pero producía asimismo nuevas incertidumbres. Mínimas perturbaciones en el sistema financiero, originadas en lugares distantes, ahora podían intensificarse hasta convertirse en lo que el autor estadounidense Thomas Lawson denominaba un «ciclón de pánico», que ponía de manifiesto los límites de la autoridad estatal y la influencia creciente del capital internacional.[2] Como declaraba en 1900 el geógrafo político sir Halford Mackinder, el mundo se había vuelto interdependiente: «Ahora somos un circuito cerrado, una máquina completa y equilibrada en todas sus partes. Al tocar una de ellas, se influye en todas las demás».[3]

En su libro de 1841 *Delirios populares extraordinarios y la locura de las masas*, el periodista, editor y poeta escocés Charles Mackay catalogaba las «epidemias morales» que habían dado origen a los «delirios nacionales», en los que los individuos habían actuado de forma irracional y en masa. «Nos encontramos con que comunidades enteras fijan sus mentes de repente en un objeto —escribía Mackay— y enloquecen en su búsqueda.» «El dinero —declaraba— ha sido con frecuencia causa del delirio de las multitudes. Todas las naciones sobrias se han convertido de pronto en jugadoras desesperadas, y casi han arriesgado su existencia al dar la vuelta a un papel.» [4] Tenemos aquí la elaboración de una teoría que identifica en el comportamiento del mercado un paradigma para la «histeria», la «manía» y la «locura» colectivas.

Cuatro años más tarde, una obsesión especulativa en Inglaterra desembocó en una explosión del valor de las acciones ferroviarias, que se duplicaron, pero después se desmoronaron de forma espectacular cuando su precio inflado se tornó evidente y el Banco de Inglaterra intervino para subir los tipos de interés, que habían estado en mínimos históricos. [5] El frenesí del mercado había sido alimentado por políticos con intereses creados en los ferrocarriles, que presentaron una petición al Parlamento para que este autorizase la formación y promoción de centenares de nuevas compañías ferroviarias. Una astuta mercadotecnia, que incluía anuncios en los periódicos que pregonaban los pingües beneficios que podían obtenerse con los ferrocarriles, se había dirigido a inversores inexpertos. [6] Cuando estalló la burbuja, miles de individuos que habían suscrito acciones perdieron sus inversiones. Tal vez no sea de extrañar que los temores a la inestabilidad financiera, la bancarrota y los especuladores sin escrúpulos ocupen un lugar prominente en la ficción victoriana. Se pierden fortunas cuando los mercados quiebran y las empresas se hunden, y los personajes se suicidan cuando su fraude se pone al descubierto. Un excelente ejemplo es el réprobo señor Merdle en *La pequeña Dorrit* de Charles Dickens, quien se

corta el cuello con un cortaplumas cuando fracasa su esquema bancario Ponzi. [7]

Aunque la especulación se intensificó con la expansión del crédito y el crecimiento de los mercados bursátiles, que produjeron un aumento de la volatilidad de los precios, los pánicos no eran nada nuevo. Un ejemplo temprano de una manía pública a la que alude Mackay es la que se apoderó de la sociedad holandesa en la década de 1630. La obsesión por los tulipanes exóticos entre las clases medias recientemente enriquecidas desembocó en una especulación frenética y en un alza extraordinaria en el precio de los bulbos de tulipán, que luego se desplomaron cuando los inversores, presos del pánico, se retiraron del mercado sobrecalentado. Los analistas explicarían más tarde el pánico como la convergencia de múltiples factores: los desarrollos en el sistema del mercado holandés, las transformaciones sociales, la psicología y la interconexión mundial. Si bien muchos detalles de esa burbuja de los tulipanes holandeses se han adornado para impresionar (no existen muchas evidencias de burgueses en bancarrota que se tirasen a los canales, como se ha sostenido en ocasiones), se sigue citando la tulipomanía como «una historia de estupidez, codicia y locura», un ejemplo temprano de los peligros de la especulación febril y el señuelo del «capital ficticio». [8]

Holanda estaba a la vanguardia de las innovaciones financieras en el siglo XVII, y el pánico se consideraba un rasgo inherente al sistema de mercado. En 1602, la Compañía Holandesa de las Indias Orientales se convirtió en la primera compañía de la historia en emitir acciones transferibles al público general. [9] José Penso de la Vega, un judío sefardí que comerciaba con diamantes en la nueva Bolsa de Ámsterdam, publicó un informe sobre los modernos instrumentos comerciales en 1688, que incluía un análisis de las opciones de compra y venta y la manipulación de los precios. Su libro *Confusión de confusiones* está escrito en la forma de un diálogo entre un filósofo, un comerciante y un corredor de bolsa, salpicado

de digresiones filosóficas. Pese a su estilo un tanto rebuscado, el libro identifica las prácticas y los escollos comunes para el comerciante en ciernes. Como el título sugiere, el desorden y el pánico son características del mundo comercial que describe, y nos ofrece una visión de cómo puede surgir el miedo contagioso en el mercado. Como señala Penso de la Vega al comentar un súbito colapso de los mercados: «Se produjo un pánico tal, una conmoción tan inexplicable, que parecía que el mundo entero se desmoronaba, la tierra quedaba sumergida y caían los cielos». [10] Puede que los mercados fuesen los catalizadores de un nuevo género de sociabilidad, pero eran asimismo intrínsecamente desestabilizadores, toda vez que alentaban la competencia despiadada y la feroz rivalidad nacional. [11]

Otro ejemplo temprano de locura del mercado fue el estallido de la Burbuja del Mar del Sur de 1720. En el siglo XVIII, Londres había cobrado importancia como centro financiero y de seguros, y atendía a las necesidades de un mercado marítimo mundial. Las sociedades por acciones, que adquirían su capital de inversores que compraban participaciones en ellas, posibilitaban el rápido crecimiento de las empresas. En 1694 se fundó el Banco de Inglaterra por cédula real para recaudar fondos de inversores privados con el fin de respaldar la guerra del gobierno contra Francia. Entretanto se habían desarrollado los mercados de valores y productos básicos en torno a la Royal Exchange (Bolsa Real), y las cafeterías servían como lugares de reunión donde los comerciantes negociaban con acciones, con los precios de los valores y los productos básicos que figuraban en *The Course of the Exchange*, un periódico de gran formato que se publicaba dos veces por semana.

La Compañía del Mar del Sur había sido creada en 1711 como una sociedad por acciones y ostentaba derechos exclusivos sobre el comercio británico con las colonias americanas de España, incluida la trata de esclavos. Ese monopolio había sido garantizado como parte de un canje de deuda por títulos iniciado por el Gobierno británico para contribuir al pago

de la agobiante deuda nacional. Una campaña promocional había animado a los inversores a comprar acciones de la compañía con la perspectiva de beneficios significativos y la garantía de que sus inversiones estaban respaldadas por el Estado. El precio de las acciones de Mar del Sur aumentó de forma espectacular entre enero y julio de 1720, para luego desplomarse cuando la trata de esclavos demostró ser harto menos lucrativa de lo previsto. Cuando el miedo a los impagos creció entre los inversores, estos se apresuraron a recuperar sus inversiones (un contemporáneo señalaba la «salvaje confusión de la multitud» en la Exchange Alley, donde se congregaban los comerciantes) y el Estado se hallaba amenazado de bancarrota. [12] El desplome del mercado en Gran Bretaña convergió con otra crisis en Francia, desencadenada por el colapso simultáneo de la Compañía del Misisipi, que mantenía un monopolio comercial en las Indias Occidentales y las colonias norteamericanas de Francia, con lo que se produjo una crisis financiera internacional que condujo al pánico y a la búsqueda de chivos expiatorios, con disturbios antisemitas en Ámsterdam. [13]

Fue en esa época cuando la palabra *pánico* se empezó a utilizar de forma más rutinaria para describir las reacciones a los acontecimientos financieros que requerían intervenciones de emergencia. Adam Anderson, un economista escocés que trabajaba para la Compañía del Mar del Sur, hablaba del pánico que se propagó entre los inversores temerosos. [14] En 1734, Daniel Defoe escribió: «Ahora no se culpa a los hombres por ese motivo: el Mar del Sur era una posesión generosa». Antes había denunciado a los agiotistas mercenarios que compraban acciones y las revendían enseguida para obtener un beneficio, poniendo en peligro «el crédito de la nación». El país, sugería, había sido «hechizado» durante la Burbuja del Mar del Sur y estaba casi arruinado por un «terrible encaprichamiento» que se había «diseminado por todo el cuerpo del pueblo». [15] Como comentaba el director de la compañía antes de la debacle de 1720, el crédito era

«susceptible de ser revocado por la menor ráfaga de viento o miedo pánico entre nosotros». [16]

A partir de mediados del siglo XVIII, periodistas, comerciantes, banqueros, economistas y funcionarios públicos comenzaron a centrarse de manera más coordinada en la elucidación de la naturaleza de esos pánicos y los temores que los impulsaban, con la esperanza de descubrir la forma de evitarlos. En la década de 1750, Joseph Harris, un asesor gubernamental de la Real Casa de la Moneda, señalaba que la estabilidad económica dependía de la fe que tuviesen los ciudadanos en la integridad de una moneda. Si esta se veía erosionada, podía producir «infinitos trastornos, desconfianzas y pánicos». Análogamente, cuando los gobiernos utilizaban la política monetaria como una forma de condonar la deuda, ello podía desembocar en un «pánico universal» al destruir la confianza pública en las finanzas del Estado y, en última instancia, en su autoridad. Y una vez que esos genios salían de la botella, resultaba casi imposible volver a meterlos. [17] A raíz de una avalancha de turbulencias de los mercados en Gran Bretaña, Europa y las Américas desde finales de la década de 1790, la palabra *pánico* llegó a asociarse de forma estrecha con *crisis*, originalmente un término médico empleado para designar una fase crítica en el progreso de una enfermedad. Los significados de *pánico*, *crisis* y *quiebra* comenzaron a solaparse, y estos términos se utilizaban con frecuencia de forma intercambiable.

Por aquel entonces, el mercantilismo (una política económica que priorizaba las exportaciones con subsidios, pero desalentaba las importaciones con fuertes aranceles) había caído en desgracia. Los teóricos del mercado como David Ricardo y Adam Smith eran francos defensores del capitalismo de mercado del *laissez-faire*, aun cuando la «libertad» del mercado con la que llegaron a asociarse dependiese de hecho de una gama de medidas intervencionistas, incluida la expropiación o el «cercado» de las

tierras comunales, que forzaba a las comunidades agrarias a emigrar a los pueblos y las ciudades en busca de trabajo asalariado. [18]

Ricardo, el economista político británico que hizo una fortuna especulando con el resultado de la batalla de Waterloo en 1815, fue un analista especialmente sagaz del comportamiento del mercado. [19] Uno de los pánicos sobre los que escribió ocurrió en 1796, cuando los temores a una invasión francesa coincidieron con una recesión en los mercados crediticios en Gran Bretaña y América, que desembocó en un pánico que provocó un crac financiero. Los inversores del Banco de Inglaterra habían empezado a convertir los billetes en oro, vaciando las reservas del banco. Por temor a la insolvencia, los directores suspendieron el pago en virtud de la Ley de Restricción Bancaria, aprobada con premura en el Parlamento en febrero de 1797.

En su análisis de lo que había fallado, Ricardo argüía que los bancos no tienen ninguna seguridad contra semejantes pánicos, toda vez que sus préstamos exceden inevitablemente sus reservas. Ningún banco del mundo tendría jamás suficientes monedas o lingotes para pagar a los inversores una vez que hubiese cundido el pánico. Aunque era cierto que el Banco de Inglaterra había tensado demasiado la cuerda al otorgar grandes cantidades de crédito al Gobierno para sus esfuerzos bélicos, esa no era la razón del colapso. Como decía Ricardo: «[una] situación de pánico de esa índole era la causa de la crisis». En otras palabras, el pánico era una respuesta psicológica y conductual al riesgo. «Ni el Banco ni el Gobierno eran culpables por entonces; era el contagio de los temores infundados por la parte tímida de la comunidad, que ocasionó el pánico bancario», afirmaba. [20] Y si bien los pánicos tenían obviamente el potencial de causar problemas, ofrecían asimismo oportunidades al especulador de sangre fría. Al fin y a la postre, el propio Ricardo haría su fortuna como un manipulador de acciones que sacó partido del pánico de los mercados.

El filósofo moral y economista escocés Adam Smith, casi contemporáneo de Ricardo, calificaba el uso político del miedo «en casi todos los casos como un instrumento miserable del gobierno». Al mismo tiempo, advertía la miríada de formas en las que el miedo modelaba la sociedad y la política gubernamental. Sostenía que los granjeros no tenían «nada que temer de la libre importación» de maíz, y criticaba el «miedo popular» a las nuevas prácticas comerciales (la «anticipación», la compra de maíz cuando los precios están bajos para revenderlo después con un beneficio, y el «acaparamiento», la compra en un lugar para vender en otra parte a un precio más elevado), sugiriendo que el miedo a esas actividades se asemejaba a «los terrores populares y las sospechas de brujería». [21] Smith mantenía asimismo que era el miedo a perder sus empleos lo que mantenía a raya a los trabajadores. Y si bien el «miedo al infortunio» rara vez bastaba para poner freno a la especulación precipitada, podía, no obstante, ser la base de los intereses mutuos, como cuando comerciantes y reyes hallaban causa común en su temor a la nobleza, que amenazaba su riqueza y su poder. [22]

En cuanto al pánico, Smith creía que el elemento sorpresa era crucial. Tememos lo que desconocemos, mientras que los resultados previsibles rara vez impulsan comportamientos súbitos y extremos. [23] La turbulencia financiera subrayaba la naturaleza impredecible de los mercados. Resaltaba asimismo el papel de los rumores en el pánico, toda vez que el más mínimo atisbo de noticias negativas podía desencadenar la volatilidad y desatar las ventas motivadas por el pánico. Central en esa definición era la noción de confianza: el pánico era lo que sucedía cuando la confianza en las instituciones y en los instrumentos financieros se veía fatalmente socavada.

Paralelamente a esta literatura teórica, el siglo XIX asistió a la publicación de un número cada vez mayor de libros populares destinados a enseñar a los inversores noveles a negociar en los mercados. El supuesto subyacente a esos manuales de autoayuda era que cuanto mayor fuese la

comprensión del funcionamiento de los mercados, más equipada estaría la gente para manejar las futuras recesiones, y menos pánico se generaría. En palabras del estadístico pionero británico William Farr: «El conocimiento desterrará el pánico». [24]

En los nueve volúmenes de sus *Illustrations of Political Economy* [Ilustraciones de economía política], publicados tras un importante pánico en 1825, la escritora británica Harriet Martineau se proponía mostrar a sus lectores el funcionamiento del libre mercado. La confusión y el colapso forman parte de la naturaleza de los mercados, insistía, y siempre y cuando los inversores se preparen para las inevitables vicisitudes, podrá haber un final feliz. El abordaje del pánico de los mercados por parte de Martineau se extrapolaba de un método más general para lidiar con los temores y pánicos personales. Como contaba en su autobiografía, ella misma era propensa a los ataques de pánico, que había aprendido a gestionar entrenando su miedo: «el pánico golpeaba en lo alto de las escaleras y yo estaba segura de que no podía bajar; y jamás podía atravesar el patio hasta el jardín sin volar y jadear, y temía mirar atrás, porque me perseguía una bestia salvaje». [25]

La teoría casera del mercado de Martineau contaba con muchos admiradores, desde la reina Victoria hasta el poeta Samuel Taylor Coleridge, desde el estadista conservador sir Robert Peel hasta el diputado liberal radical Richard Cobden. Pero si Martineau parecía ofrecer una manera de sortear las turbulencias de los mercados, su insistencia en la necesidad de prevenir y gestionar las crisis implicaba la naturaleza omnipresente de la amenaza a la que se enfrentaban los inversores. [26]

Publicada cuarenta años después de Martineau, la guía de los peligros de los mercados de Arthur Crump estaba destinada de forma similar a los especuladores primerizos. Crump inicia *The Theory of Stock Exchange Speculation* [La teoría de la especulación bursátil] declarando que su objetivo es «mostrar a las personas que puedan plantearse probar su suerte en la especulación bursátil la improbabilidad de que sus esperanzas se

hagan realidad». [27] Para la mayoría, la especulación supondrá decepción, pérdida y ruina. Como observaba el *New York Times* en una reseña del libro, Crump había ofrecido «una interpretación sencilla y perspicaz de las prácticas que prevalecen en la Bolsa, y de los hechos que hacen que, con absoluta certeza, el especulador externo acabe perdiendo a la larga». [28] A menos, claro está, que el novato se sirva de una guía que lo oriente «a través de los mercados bursátiles y lo conduzca a una certeza con beneficio». El comportamiento de los mercados, a juicio de Crump, está influenciado por una plétora de variables interconectadas, entre las que se incluyen el «temperamento del público» y las «influencias meteorológicas». La época del año y las fluctuaciones meteorológicas desempeñan un papel tan crucial en la psicología de la especulación que Crump aconseja a sus lectores que cuelguen un barómetro en su casa y presten atención a los pronósticos del tiempo. [29]

Crump nos invita a pensar en la especulación como en una prueba de fuerza, como la navegación por una ciénaga, bajo la cual yacen «ocultos los restos de viajeros incautos». En una metáfora desconcertantemente heterogénea, sostiene que solo sobrevivirán aquellos que demuestren la sangre fría de un cirujano y la determinación implacable de un tigre. Los mercados bursátiles son acechados por los blandos, que se asustan con tanta facilidad «como un conejo perdido». Esos hombres débiles

> andan siempre moviéndose inquietos, primero como toritos y luego como oseznos, desapareciendo tras un pánico profundo como las moscas de una pieza de carne bruscamente perturbadas por el dependiente, con la importante diferencia de que, mientras que las moscas siempre consiguen algo, los especuladores se dejan invariablemente su dinero. [30]

Las diferentes interpretaciones de cómo gestionar el pánico reflejaban distintas visiones de cómo funcionaban los mercados financieros mundiales. ¿Eran invenciones sociales que cabía reconfigurar a voluntad? ¿O eran fenómenos naturales que obedecían a leyes intrínsecas y tornaban la

intervención humana, en el mejor de los casos, fútil y, en el peor, peligrosa? ¿Eran las turbulencias de los mercados estructurales o cíclicas?

Desde una perspectiva, las fluctuaciones de los mercados eran etapas de un proceso natural. El colapso de un mercado era el resultado inevitable de un ciclo recurrente de auge y caída. [31] Algunos analistas diagnosticaban el pánico de los mercados como una forma de dolencia, el síntoma de una economía enferma. Un naipe satírico producido en 1721 para conmemorar la Burbuja del Mar del Sur representa a tres médicos que discuten sobre cómo «Curar la peste del Mar del Sur que está arruinando la nación». La burbuja especulativa se imagina aquí como una enfermedad que requiere terapia. [32] De modo análogo, Mackay concebía las burbujas como ejemplos de «manías» y «locuras» en las que el estado saludable «normal» del mercado se veía comprometido. Tras un pánico desencadenado por el colapso del banco londinense Overend, Gurney and Company en 1866, Walter Bagehot, editor de *The Economist*, sostenía que el pánico era el síntoma convulsivo de una patología subyacente, «una especie de neuralgia y, de acuerdo con la ciencia, no debe liquidarse». «El mejor remedio para la peor enfermedad», aconsejaba Bagehot, era la intervención de un banco central (en este caso, el Banco de Inglaterra) como prestamista de última instancia. [33]

A la altura de la década de 1870, se había vuelto habitual establecer la analogía entre la crisis financiera y la enfermedad infecciosa, así como la idea de que la especulación era una «fiebre intermitente». [34] Durante otro pánico financiero, esta vez en 1907, el exgobernador de Ohio, Myron T. Herrick, declaró que el sistema financiero «se halla en un estado vulnerable y puede infectarse con facilidad con los gérmenes del pánico». [35]

Esas ideas persisten en las teorías actuales del contagio financiero. A finales del siglo XX, los temores acerca de las enfermedades infecciosas emergentes a escala mundial (en particular el VIH/sida, el ébola y la gripe aviar) influyeron en las actitudes ante los colapsos financieros y se

empleaban para explicar la propagación del pánico de los mercados. Los economistas recurrían a modelos epidemiológicos para rastrear el «contagio»; el miedo se propaga como una enfermedad, afirmaban, y crea ondas expansivas que son difíciles de predecir. A raíz de la crisis financiera global de 2008, desencadenada por el estallido de una burbuja inmobiliaria en Estados Unidos, el economista Nouriel Roubini y el historiador Stephen Mihm escribieron: «La historia confirma que las crisis se parecen mucho a las pandemias: comienzan con el brote de una enfermedad que luego se propaga, irradiando hacia afuera». [36]

Los pánicos planteaban cuestiones de confianza y gobernanza responsable, y revelaban las tensiones entre intereses privados y públicos. El colapso de 1837 en Estados Unidos llevó a Henry Charles Carey, economista estadounidense y asesor de Abraham Lincoln, a reconsiderar sus puntos de vista sobre el comercio mundial. [37] Aquella fue una crisis causada por múltiples factores, desde las políticas monetarias laxas y los préstamos no regulados hasta la fluctuación de los precios del algodón y la especulación sobre las tierras, que desencadenó una importante depresión. [38] Ese era el contexto de las críticas del capitalismo del libre comercio de Carey, que a su juicio producía pánicos financieros mediante la centralización por un lado y los intercambios desiguales por el otro. [39] Criticaba con franqueza la tesis de que las crisis y los pánicos eran sucesos naturales, «como los episodios epidémicos», respecto de los que poco cabía hacer. [40] Sostenía que la respuesta consistía en que el gobierno protegiese los mercados domésticos con aranceles.

Hacia finales del siglo XIX, el «miedo pánico» producido por las crisis financieras se había convertido en una preocupación central para los gobiernos. Entretanto, las discusiones acerca de la regulación estatal frente al «libre mercado» llegaron a equipararse con la izquierda y la derecha políticas. Las respuestas a los pánicos revelaban posiciones políticas

divergentes, tal como ilustraban las viñetas publicadas en respuesta a la quiebra bancaria estadounidense de 1873.

En una ilustración del caricaturista Thomas Nast, que apareció en *Harper's Weekly*, la quiebra se representa como una violenta colisión de industrias. Máquinas de vapor, camiones y ganado vuelan por los aires en una explosión gigantesca, mientras unas nubes oscuras envuelven Wall Street; la icónica iglesia de la Trinidad se vislumbra al fondo como un faro abandonado, una guía moral de un viejo mundo. Los especuladores que han provocado esa detonación de los mercados no difieren tanto de los anarquistas que soñaban con hacer explotar la bolsa; ambos grupos buscaban sacar provecho del caos, sin reparar en los daños colaterales.

En otra viñeta del artista e ilustrador Frank Bellew, publicada en la portada del *Daily Graphic* neoyorquino, el pánico se caricaturiza como un gigantesco funcionario de sanidad, una figura monstruosa y peluda del estilo de King Kong, que barre la basura de Wall Street, con un pie en la puerta del recién terminado edificio Drexel.[41] Al fondo se divisan dos postes telegráficos y una maraña de cables, mientras los agitados especuladores inundan la calle. Implícita en esta viñeta se halla la idea de que los desastres financieros y los pánicos que los precipitan pueden ser purificadores. Lejos de ser siempre unos desastres rotundos, los pánicos pueden funcionar como un mecanismo natural de reinicio que elimine los fallos y recalibre el sistema cuando este se sobrecaliente, o bien pueden aprovecharse para optimizar los procesos del mercado en aras de la eficiencia.

Para Karl Marx, él mismo aficionado a la bolsa, las crisis financieras eran signos de la revolución venidera. En 1856 estaba convencido de que se avecinaba una gran revolución que derribaría la industria europea y destruiría a las clases acaudaladas. En un artículo para el *New-York Daily Tribune*, llamaba la atención sobre las actividades especulativas del Crédit Mobilier, un banco que había prestado sumas sustantivas al Gobierno

francés. «Lo que distingue el periodo actual de especulación en Europa es la universalidad de la ira —escribía—. El principio rector del Crédit Mobilier, el representante de la manía actual, no es especular en una línea determinada, sino especular en la especulación, y universalizar la estafa.» [42]

Las turbulencias del mercado se explotan desde hace mucho tiempo en aras del beneficio. Por tomar prestado el lema de Gordon Gekko, el villano de ficción de la película de Oliver Stone *Wall Street*, si «la codicia es buena», también lo es el pánico. Para ciertos inversores, los mercados bajistas (las caídas sostenidas en los precios del mercado) crean oportunidades para «los beneficios derivados del pánico», toda vez que pueden comprarse acciones baratas. [43] Los cracs bursátiles también pueden ofrecer oportunidades para que las corporaciones monopolicen los negocios y para que el Estado extienda su autoridad y obtenga el consentimiento para las controvertidas políticas posteriores a las crisis, un elemento esencial de lo que la autora y activista canadiense Naomi Klein denomina *capitalismo del desastre*. [44]

La idea de que el pánico se puede manipular en aras del beneficio personal es recurrente en la ficción de finales del siglo XIX y principios del XX. Como ha sostenido el historiador de la literatura David Zimmerman, muchos novelistas estadounidenses comenzaron a explorar el tema de las quiebras de los mercados y los pánicos financieros en parte como respuesta a la recesión de la década de 1890 y la bonanza económica subsiguiente. Con el fin de explicar las dimensiones psicológicas de los acontecimientos del mercado, los escritores recurrían a nuevas teorías de «la psicología de masas, las investigaciones psíquicas, las nuevas concepciones de la solidaridad y las nuevas formas del discurso conspiratorio». [45]

La novela de Thomas Lawson *Friday, the Thirteenth* [Viernes 13], publicada en 1907, presenta a un joven bróker que pierde su fortuna (adquirida de entrada mediante la explotación de un pánico) cuando se

desploma el precio del azúcar, una caída orquestada para permitir que los poderes fácticos se llenen los bolsillos. En represalia, crea un contrapánico y escoge el viernes 13 como el día para poner en práctica su plan. Aunque casi destruye Wall Street y hunde en la miseria a mucha gente en el proceso, recupera todo su dinero y además obtiene un beneficio considerable. [46]

La novela de 1908 de Upton Sinclair *The Moneychangers* [Los cambistas] es otra historia de pánico inducido de modo deliberado, en la que unos poderosos capitalistas conspiran para sabotear el mercado con el fin de arruinar a sus rivales. El pánico, como uno de los conspiradores le susurra a otro, es un freno útil. «¿No se dan cuenta de lo que van a hacer? —pregunta otro personaje—. ¡Se producirá un pánico nunca visto en Nueva York! ¡Hundirá todos los bancos de la ciudad!» «El pánico se detuvo —nos cuenta más tarde el narrador—, pero los negocios del país estaban en ruinas.» [47]

Por mucho que esta literatura se centre en el pánico que puede resultar del colapso financiero, se afana en brindar una descripción convincente del funcionamiento del mercado. En su novela de 1903 *The Pit: A Story of Chicago* [El pozo: una historia de Chicago], Frank Norris imagina el mercado como una fuerza al servicio del caos. Este se representa, alternativamente, como un fenómeno natural implacable, como un ciclón o como una malévola criatura que devora a aquellos que bloquean su camino. El protagonista de la novela, Curtis Jadwin, compra y vende acciones de trigo en el parqué del Board of Trade Building de Chicago, cada vez más codicioso y obsesionado por el poder. Al final, como consecuencia de su temeraria especulación, el mercado quiebra y hunde en la miseria a los inversores.

El pozo de la novela de Norris es el ojo de la tormenta, una ciénaga primordial y la guarida de un monstruo. «Allí dentro, un gran remolino, un pozo de aguas rugientes giraba y tronaba —nos cuenta el narrador—, aspirando las mareas vitales de la ciudad, arrastrándolas a la boca de alguna

tremenda cloaca, las fauces de alguna alcantarilla colosal; luego vomitándolas de nuevo, arrojándolas hasta atraparlas en el nuevo remolino y succionarlas otra vez.» [48] En esta descripción del mercado, un redoble de suspense alcanza un clímax cuando por fin se revelan el objeto del temor y el detonante del pánico hasta desembocar en un anticlímax. El pozo de Norris solo puede describirse en términos que resultan familiarmente hiperbólicos. Es un monstruo, un torbellino, un remolino y una máquina. La especulación y el pánico son escurridizos; carecen de un núcleo, que es lo que los torna esencialmente inaprensibles y peligrosos. Al final nos quedamos con un vacío.

En el momento en que Norris estaba escribiendo, las críticas a los mercados se habían vuelto más estridentes, estimuladas por el auge del socialismo y la consolidación de los sindicatos. Durante la Era Progresista en Estados Unidos, el periodo desde la década de 1890 hasta la de 1920, cuando los activistas adoptaron la causa de los derechos de los trabajadores, el sufragio femenino y la reforma económica, el economista estadounidense Thorstein Veblen atacó la noción de la producción para obtener beneficio y el «consumo conspicuo» de la «clase ociosa». [49]

Las crisis financieras creaban asimismo un resentimiento público hacia financieros y especuladores, con ataques a quienes tenían intereses en el sistema financiero provenientes de numerosos sectores. Las élites parasitarias, que se pensaba que estaban confabuladas con los políticos ávidos de poder, eran denunciadas por exacerbar la pobreza y sacrificar los intereses nacionales a los del capitalismo global. Algunos anticapitalistas estaban preparados incluso para empuñar las armas para derrumbar el sistema. Los actos de violencia perpetrados por los anarquistas contra dirigentes empresariales, políticos y jefes de Estado se hicieron más frecuentes a partir de la década de 1880. La invención de la dinamita por Alfred Nobel en la década de 1860 no solo tenía aplicaciones militares e industriales; supuso asimismo un impulso para el terrorismo. Entre los

numerosos asesinatos estaban los del zar Alejandro II, que voló por los aires en San Petersburgo en 1881; el presidente Sadi Carnot de Francia, apuñalado en Lyon en 1894; la emperatriz Isabel de Austria, también apuñalada, en Ginebra en 1898, y el presidente de Estados Unidos William McKinley, a quien dispararon en Búfalo, Nueva York, en 1901. Las bolsas también eran blanco de ataques. En 1886, el joven anarquista bretón Charles Gallo lanzó una botella de ácido prúsico desde la galería de visitantes de la Bourse de París, antes de descargar un revólver y gritar: «*Vive l'anarchie!*». [50]

En la historia de las quiebras financieras, el colapso de la Bolsa de Nueva York en octubre de 1929 sobresale como un momento decisivo. A pesar de las repercusiones mundiales de la crisis financiera de 2008, 1929 sigue siendo la quiebra que ha configurado la supuesta expresión de los pánicos financieros: los mercados que se disparan y se desploman cual latidos irregulares en un monitor electrocardiográfico; el caos en el parqué; la venta frenética de inversiones, y, en sus peores momentos, especuladores devastados que se tiran por las ventanas de los pisos superiores.

En su manifestación posterior a 1929, el pánico oscila entre la experiencia colectiva y la singular. Implica violentas estampidas y multitudes taciturnas en los cañones del sur de Manhattan, o un comerciante solitario con la cabeza entre sus manos y la corbata torcida apoyado contra una pared de ladrillos. El pánico se despliega a través de la vertiginosa ciudad moderna, como si cuanto más vertical llega a ser una ciudad, mayor fuera el potencial para las caídas suicidas.

El actor Will Rogers comentaba desde Nueva York el Jueves Negro, 24 de octubre de 1929: «Cuando Wall Street cayó en picado, tenías que hacer cola para conseguir una ventana desde la que saltar, y los especuladores vendían espacio para los cuerpos en el East River». [51] Cuando James J. Riordan, el presidente de la County Trust Company, fue hallado muerto de

un tiro a sus cuarenta y ocho años en su dormitorio unas semanas después, sus socios decidieron no anunciar su suicidio hasta que hubiesen cerrado los mercados del día, temerosos de que la noticia provocase una estampida en el banco. [52]

La película *King Kong*, dirigida por Merian C. Cooper y Ernest B. Schoedsack, seguramente la mejor película fantástica y de aventuras de todos los tiempos, se estrenó en 1933, en el punto más bajo de la Gran Depresión posterior a 1929. Su heroína, Ann Darrow, es una actriz sin trabajo, interpretada por Fay Wray, que solo acepta rodar una película porque corren tiempos difíciles y está «en apuros». En Manhattan se nos muestra una cola del pan ante la Misión de Mujeres, y Carl Denham, el protagonista director de cine (interpretado por Robert Armstrong), se tropieza con la hambrienta Darrow, que ha sido acusada de robar una manzana de un puesto ambulante. Más tarde, en una isla remota del sur del Pacífico, el equipo de rodaje descubre una tierra olvidada por el tiempo, habitada por un gorila gigante y una espantosa tribu que sacrifica a los humanos para apaciguar a la bestia. Capturado y transportado a Nueva York como espectáculo teatral, el gorila consigue escaparse, y el resto ya es historia. En el clímax de la película, el simio destructor de edificios aparece colgado del recién terminado Empire State Building, agarrando con el puño a Fay Wray, mientras, debajo, la muchedumbre es presa del pánico en las calles. King Kong está haciendo lo que los mercados ya han hecho: destrozar el lugar. No es difícil ver a ese gran simio como un eco monstruoso del propio crac.

Se considera con frecuencia que el Crac de Wall Street marca el fin del *boom* de los años veinte del pasado siglo, representado por las glamurosas fiestas organizadas por el enigmático Jay Gatsby, el epónimo antihéroe de la novela de 1925 de F. Scott Fitzgerald *El gran Gatsby*. «En sus jardines azules, y entre los susurros, el champán y las estrellas, hombres y muchachas iban y venían como mariposas», nos cuenta Nick Carraway, el

narrador del libro. Es una evocación melancólica de la vida efímera (revoloteo de mariposas, estrellas fugaces, estallidos de burbujas) que alude a un colapso incipiente. Y esta anticipación de la tragedia resulta estar enraizada en pánicos pretéritos. Cuando Carraway le pregunta si ha heredado su dinero, Gatsby miente y afirma que así era, «pero perdí la mayor parte de él en el gran pánico, el pánico de la guerra». [53] Fue un pánico que H. G. Wells había predicho en 1908, cuando escribió que la guerra causaría la disolución del «endeble tejido del crédito», arrastrando a millones de personas que ahora vivían «en una interdependencia económica que nadie comprendía con claridad». [54]

Se esfumaron miles de millones de dólares de inversiones cuando el mercado se desplomó casi un 13 por ciento el 28 de octubre de 1929, el Lunes Negro, a lo que siguió otra caída de casi el 12 por ciento al día siguiente. En julio de 1932, el mercado bursátil estadounidense había perdido más del 89 por ciento de su valor. El *Times* de Londres definió la venta masiva del mercado como un «Niágara de liquidaciones». «Nunca antes, ni siquiera en el estallido de la Primera Guerra Mundial —declaraba el periódico—, hubo semejante volumen de transacciones.» Para tranquilizar a los inversores sumidos en el pánico, Morgan Lamont, un socio de J. P. Morgan, declaró a la prensa que había habido «algunas ventas con dificultades» en el mercado de valores y que el problema era «técnico más que fundamental». [55]

Dirigiéndose a la Asociación Bancaria del Distrito de Columbia días antes de la quiebra, Irving Fisher, profesor de economía en Yale, tipificó ese optimismo defectuoso cuando restó importancia a «la manía especulativa del público». [56] Había descartado con anterioridad los riesgos planteados por «las sacudidas de los fanáticos que intentan especular en los márgenes», al tiempo que reiteraba su predicción de que los precios de las acciones «han alcanzado lo que parece una meseta permanentemente alta». [57] «Puede

haber una recesión en los precios de las acciones —declaraba—, pero nada de la naturaleza de una quiebra.» [58]

En realidad, por supuesto, el colapso del mercado provocó una desbandada que obligó al cierre del mercado bursátil. «Así termina, por el momento —contaba *The Economist*— la semana más dramática de la historia de Wall Street desde la crisis de 1907.» Mientras había durado la bonanza, Nueva York había sido «un imán para los recursos flotantes del mundo», pero ahora, después del crac, el periódico predecía «que pocas ramas de la vida estadounidense escaparán de las repercusiones de la quiebra». [59]

Una investigación del Gobierno de Estados Unidos del crac y de la locura especulativa que lo había desencadenado no logró arrojar demasiada luz sobre la crisis, aunque a principios de los años treinta existía un acuerdo general en que «el pánico de Wall Street contribuyó sin duda en buena medida a la reacción mundial subsiguiente». [60] ¿Qué había fallado? En las palabras del «titán financiero estadounidense» McGafferty, el protagonista de la obra teatral en verso *Panic*, de Archibald MacLeish, estrenada en marzo de 1935 en el Teatro Imperial de Manhattan: «¿Y por qué? ¿Qué lo ha provocado? ¿Quién está detrás?». En el punto álgido de la crisis bancaria, McGafferty, que está inspirado en el banquero J. P. Morgan, lucha por mantenerse a flote e impedir que el país sea «derribado por el golpe del pánico» mientras a su alrededor las empresas y las fábricas cierran y los bancos entran en suspensión de pagos. Como dice la publicidad en la sobrecubierta de la obra, la escena «va y viene entre un grupo de capitalistas angustiados y desconcertados, que intentan con desesperación apuntalar el viejo orden, y la gente de fuera, cuyas voces se alzan desde la calle como el coro de una tragedia griega». «Todos con miedo, ¿y de qué?», preguntan al unísono los banqueros de la obra.

Las raíces de la crisis, da a entender MacLeish, no yacen solo en la codicia ni en el pánico azuzado por los medios de comunicación

sensacionalistas (buena parte de la acción transcurre «en una calle delante de un boletín de noticias eléctrico del tipo de Times Square»), sino en un fatalismo destructivo que envuelve tanto a la muchedumbre como a los banqueros, y que acaba provocando la ruina de McGafferty cuando sus colegas pierden la confianza en él. La crisis, sugiere MacLeish, refleja la incapacidad por todos los lados de vislumbrar una alternativa plausible al caduco sistema económico que está al borde de la implosión. Como observaba en una carta a Henry Luce, el propietario de la revista *Fortune*, después del crac de 1929, los líderes empresariales de Estados Unidos estaban «asustados, vacilantes, perplejos y vacíos. Su única esperanza ha sido aguantar. Su mayor temor ha sido el miedo a caer». [61]

En 1933, la Ley Bancaria Glass-Steagall intentó separar la banca minorista de la banca de inversiones con el fin de garantizar que los fondos de los depositantes no fuesen utilizados en inversiones de riesgo. Los comentaristas hacían hincapié ahora en el papel de la psicología en el comportamiento de los mercados. En noviembre de 1929, con la evidencia de la magnitud de la crisis, Irving Fisher intentó justificar su predicción fallida aduciendo que la quiebra había sido el resultado de «la psicología del pánico». «Aquello era psicología de masas —aseveraba—. La caída del mercado obedecía en gran medida a la psicología en virtud de la cual se hundió porque se estaba hundiendo.» En otras palabras, el pánico produjo un impulso de autocumplimiento que desafiaba la evaluación racional de los predictores clave del mercado. [62]

El crac de 1929 contribuyó a modelar una iconografía del pánico de los mercados que continúa siendo familiar hasta el presente, desde las proclamas de los expertos hasta la cobertura informativa de la venta masiva consiguiente. Asimismo, perpetuó y reforzó una idea de la psicología del pánico que todavía perdura. En diciembre de 1930, el *Evening World* lamentaba el hecho de que tanta gente estuviese «prestando un oído demasiado entusiasta a rumores descabellados y cotilleos maliciosos», que

estaban socavando la confianza y creando «una atmósfera de recelo generalizado». «Las víctimas del vago temor, en la calle y en el mercado, suponen una amenaza para la comunidad —declaraba el periódico—. Son los alimentadores de esa psicología de masas los que crean el espíritu del pánico.» [63] En el siglo XXI se emplean diferentes «índices del miedo» para rastrear la volatilidad de los precios de las opciones y para medir el sentimiento del mercado de valores, basándose en el supuesto de que el miedo hace bajar los precios, en tanto que la codicia los hace subir. Mientras tanto, el pánico continúa viéndose, al menos por parte de ciertos analistas, como la expresión de una «psicología de masas» o «comportamiento de rebaño» similar a la que provocó el crac de 1929 y la depresión subsiguiente, pero con la diferencia de que, en un mundo de conectividad digital, su alcance y su daño potencial se han extendido de forma drástica.

10

Horror en las trincheras

Imaginemos la combinación de todos los miedos del cambio de siglo: el poder creciente de las masas, las máquinas deshumanizadoras, las matanzas mecánicas y los mercados volátiles. Eso fue la Primera Guerra Mundial, «una violenta colisión de imperios y diplomacia» que abocó a la muerte industrializada. [1] Era una nueva clase de guerra, pero que ya había sido anticipada. Seis años antes de su estallido, H. G. Wells había previsto un futuro en el que «la civilización europeizada, por así decirlo, había saltado por los aires». [2]

Los conflictos previos habían demostrado la importancia estratégica del armamento industrial, los trenes, los barcos de vapor y la telegrafía. La fotografía era otra nueva tecnología que llegó a ser central para la guerra moderna. Aparte de su despliegue para la observación y el reconocimiento tácticos, poseía un importante valor propagandístico y podía emplearse para modelar la conciencia pública. *El valle de la sombra de la muerte*, una célebre instantánea tomada en 1855 durante la guerra de Crimea por el fotógrafo británico Roger Fenton, capta el nuevo paisaje de la guerra moderna. Se trata de una poderosa visión de la futilidad, donde la guerra no es tanto una presencia cuanto una abrumadora ausencia. Una carretera vacía atraviesa una colina escarpada sembrada de balas de cañón. Como escribió Fenton en una carta a su mujer: «al llegar a un barranco llamado el valle de la muerte, la vista superaba toda imaginación: los proyectiles redondos

yacían como un torrente al fondo de la hondonada y no podías caminar sin pisarlos». [3]

Puede que se tratase de un montaje, como algunos han sugerido, pero los detalles siguen siendo evocadores. En lugar de una visión sangrienta de los heridos o los muertos, contemplamos un paisaje plagado de instrumentos de destrucción masiva apenas distinguibles de las piedras. Es como si la guerra hubiese pulverizado a la humanidad, sin dejar nada más que silencio y escombros, proyectiles y cartuchos dispersos. Lo que se nos muestra, en otras palabras, es la tierra de nadie que crea la guerra moderna. Como declara el protagonista de diecinueve años de la novela autobiográfica apenas velada de Gabriel Chevallier *El miedo*, tras haber sido herido en el norte de Francia en 1915, la guerra ha matado a Dios y no ha dejado «nada en el cielo salvo proyectiles y todos los demás artefactos asesinos fabricados por el hombre». [4]

La Primera Guerra Mundial se libró en Europa, Asia y África. Una contienda en la que se combatió con aviones, tanques, armamento automático, gases venenosos y submarinos, y que redefinió el miedo en muchos niveles: como una experiencia, una táctica militar, un desafío logístico y una afección médica. Planteaba asimismo un dilema estético. ¿Cómo podía representarse de un modo creíble la experiencia de la guerra cuando existía en escalas tan inmensamente diferentes, desde la asombrosa magnitud de veinte millones de bajas militares y más de diez millones de muertos hasta el terror de un solo combatiente en el frente o el soldado gaseado que se ahoga en su propia sangre? [5] Incluso mientras se expandía el significado del miedo, se movía hacia el interior: la guerra sería el acicate para el desarrollo de nuevas prácticas médicas orientadas al tratamiento de los temores reprimidos: la psiquiatría.

A principios de 1915, con la creciente carnicería en Europa, la revista *Scientific American* publicó una serie especial sobre «la lección que la historia nos enseña», lamentando la absoluta falta de preparación de

Estados Unidos para una guerra moderna que se libraba «como un rayo caído del cielo». Siete meses después del inicio del conflicto, los estadounidenses tenían todos los motivos para ser temerosos.[6] La escala industrial de la Primera Guerra Mundial la distinguía de los conflictos precedentes. El primer día de la batalla del Somme en julio de 1916, murieron cerca de veinte mil soldados británicos y más de treinta mil resultaron heridos. Para el 18 de noviembre, cuando terminó la batalla, el número de muertos o heridos rondaba el millón trescientos mil.

¿Era posible comprender ese nivel de violencia masiva? Muchos pensaban que no. Como sugería la fotografía de Fenton, los horrores de la guerra moderna tenían que ser conjurados de forma oblicua. El escritor John Berger, nacido ocho años después de la guerra, describía cómo su padre, quien había pasado cuatro años como soldado de infantería, jamás hablaba de sus experiencias. En vez de ello, «a veces señalaba y contemplaba sus recuerdos: una brújula, un revólver, unos mapas de trincheras, unas cuantas cartas y listas, unas balas de ametralladora, la anilla de una granada de mano».[7] Los recuerdos de la guerra se desplegaban a través de los objetos, con experiencias reveladas por medio de botones, medallas, cartillas de licenciamiento y breves notas garabateadas en el reverso de postales.

En la Primera Guerra Mundial, las historias de ficción se cuentan con frecuencia mediante cartas y diarios recuperados en baúles. Solo *a posteriori* cabe reconocer la intensidad de los miedos reprimidos, e incluso entonces solo de forma indirecta, entre los cachivaches. Como observa Paul Bäumer, el narrador de veinte años de la novela de Erich Maria Remarque *Sin novedad en el frente*: «El terror del frente se hunde en las profundidades cuando le damos la espalda».[8] *La vida en la tumba*, del novelista griego Stratis Myrivilis, que luchó en el frente macedónico en 1917, adopta la forma de un diario recuperado en un viejo baúl del ejército entre «un montón de recuerdos».[9] Lo sucedido ha de reconstruirse a partir de los

fragmentos, ya que la mera magnitud del evento torna difícil su comprensión.

El artista bélico Paul Nash expresó esta idea en una carta a su esposa, donde observaba que el panorama en el frente era «absolutamente indescriptible». [10] En ese mismo año 1917, el alto mando británico concedió al director de cine estadounidense D. W. Griffith acceso ilimitado al Frente Occidental en Ypres, Bélgica. El Gobierno británico había contactado con él con anterioridad para que hiciese una película que influyese en la visión de la guerra del público estadounidense y sacase al país de su neutralidad. Cuando llegó al frente, sin embargo, el espectáculo le llenó de estupor. Como Griffith le confiaría más adelante a un periodista: «Es demasiado colosal para ser dramático. Nadie es capaz de describirlo. Es como tratar de describir el océano o la Vía Láctea. Los corresponsales de guerra actuales están anonadados y casi no encuentran palabras». «Todos se esconden en zanjas —proseguía—. Cuando uno contempla la Tierra de Nadie, no hay literalmente nada que salte a la vista, salvo una dolorosa desolación de la nada: de árboles destrozados, alambrada de espino en ruinas y agujeros de obuses.» [11] Al final, la película muda *Corazones del mundo*, que se estrenó en 1918, se rodó en la llanura de Salisbury, en Inglaterra, y en los estudios Lasky Ranch de Hollywood.

La famosa fotografía de Fenton nos ofrece una vista colina arriba hacia el cielo despejado, pero en la Primera Guerra Mundial los aviones proporcionaban una perspectiva privilegiada sobre este territorio. Las fotografías aéreas del campo de batalla muestran redes de trincheras que se extienden por la zona, intercaladas con refugios y búnkeres de hormigón. Entre ellas hay un descampado con cráteres y detrás se aprecian kilómetros de granjas y localidades abandonadas, algunas de las cuales, como Ypres, han quedado arrasadas.

A ojos de los aviadores, que estaban estupefactos ante lo que veían y se afanaban por encontrar metáforas, el devastado paisaje del norte de Francia

y Bélgica se asemejaba a «la piel húmeda de un monstruoso sapo». [12] El poeta Wilfred Owen veía el campo de batalla como el rostro putrefacto de un soldado muerto, picado y hendido por los rastros viscosos de las orugas parecidas a babosas; las huellas de los tanques que «ruedan por los cráteres sin sentir nada —nos cuenta el narrador de Remarque—, invulnerables bestias de acero que aplastan a muertos y heridos». [13] La enfermera estadounidense Mary Borden imaginaba que una gran ola había bañado la tierra, una inundación bíblica que había dejado «al descubierto el fondo fangoso de la tierra». [14] Desde arriba, parecía un estremecedor evento cuasigeológico. Como observó en cierta ocasión la escritora angloirlandesa Elizabeth Bowen: «Veo la guerra (¿o debería decir "siento la guerra"?) más como un territorio que como una página de la historia». [15]

El novelista francés Henri Barbusse comienza *El fuego*, su crónica de la guerra en el Frente Occidental, con una descripción de las trincheras vislumbradas a través de unas nubes tenebrosas que cubren la tierra «cual espíritus malignos». Se divisa una inmensa planicie, convertida en barro por la artillería pesada y con minúsculas formas humanas que se aferran en la superficie, «cegadas y sumidas en la mugre, como espantosos náufragos». El barro de aquel lugar es un monstruo que atrapa a la humanidad y arrastra a los hombres hasta un cenagal mefítico y sofocante, ocultándolos «como una mano monstruosa» y transformando sus cuerpos macerados y cubiertos de lodo en «objetos inanimados». [16] Los ideales se han perdido «en el barro, la inundación y la sangre». «Había barro y más barro por doquier —decía en 1917 en referencia a Passchendaele el artillero británico John Palmer—. Cada hoyo de obús era un mar de lodo rezumante y apestoso.» [17]

Por supuesto, los aviones también estaban implicados en esa devastación. Al inicio de la guerra, las tripulaciones de los bombarderos confiaban en su buena vista para alcanzar sus objetivos, pero pronto empezaron a usarse rudimentarios visores de bombardeo. Los zepelines alemanes realizaban incursiones sobre ciudades europeas y las fuerzas

armadas británicas aprovecharon el miedo popular a los ataques aéreos del enemigo para una campaña de reclutamiento; en un póster, un zepelín proyecta un haz blanco sobre un Londres oscurecido, con el eslogan «Es mucho mejor enfrentarse a las balas que morir en casa por una bomba».

Borden describía un avión enemigo surgido de la nada, una mancha amenazadora en el cielo, antes del comienzo del bombardeo. «El mapa inconsciente estaba tendido debajo de él —escribía—: la anchurosa llanura, la larga playa blanca y el mar yacían ahí, expuestos a su ojo veloz.» [18] Remarque, en *Sin novedad en el frente*, captaba el temor que se apoderaba de los hombres en las trincheras alemanas cuando oían el zumbido amenazador de los aviones de reconocimiento en lo alto, que presagiaba un ataque completo con el estruendo de las baterías de artillería y el silbido de los proyectiles. [19]

El miedo era disruptivo porque podía paralizar a los soldados y desatar el pánico, que luego podría propagarse entre las tropas antes de viajar tras las líneas para minar la moral de una nerviosa población civil. Arthur Gristwood, que resultó herido en el Somme, escribió sobre «el miedo que siempre está al acecho para convertirse en pánico». [20] Cuando se dispersaba un batallón, advertía el psiquiatra Charles Stanford Read:

> el soldado individual, al perder la sensación de protección de la manada, es probable que se encuentre con que regresa el miedo, y el amor por la autopreservación puede provocar reacciones de huida. Los signos del temor son muy contagiosos y, si se propagan en los momentos vitales del ataque, puede producirse un pánico que resulte en una retirada desordenada. [21]

Las autoridades militares empleaban una gama de tácticas para prevenir ese miedo contagioso. La censura, que se extendía desde la prensa hasta las comunicaciones personales, los cables, los panfletos y los libros, se utilizaba para eliminar las malas noticias, evitar el derrotismo e infundir confianza. Otra estratagema era la amenaza del consejo de guerra. El castigo, incluso la ejecución, aguardaba a aquellos que fingían enfermedades o lesiones para eludir su deber, y los impostores eran tildados

de cobardes. Como decía sin rodeos un informe: «La cobardía es un crimen militar que puede pagarse con la pena de muerte». [22]

También se entrenaba a las tropas para manejar el miedo. El objetivo era liberar al soldado «del peligro de sucumbir al colapso del terror o a la ciega huida por el pánico» e inculcar en él «un estado tal que apenas perciba ni siquiera los horrores y rigores más extremos de la guerra, por estar muy habituado a su presencia». [23] Se promovían la práctica y la rutina como contramedidas que repelerían cualquier propensión latente al terror y al pánico, un mensaje que se reforzaba en los manuales que enfatizaban el papel de la instrucción en la preparación de las tropas para la batalla. El influyente teórico militar ruso Mijaíl Dragomirov hacía hincapié en la diferencia entre autopreservación y autosacrificio: la instrucción militar tenía la tarea de eliminar la primera y cultivar el segundo mediante ejercicios que estimulasen el miedo. [24] Aunque la instrucción buscaba extirpar el miedo entre las filas, era asimismo un medio para desarrollar las tácticas de choque que inducirían el pánico en el enemigo. Cuando el entrenamiento no daba los resultados previstos, cabía adoptar medidas extremas. Como aseveraba un comentarista en 1914, en caso de pánico en el frente, resultaba permisible que los oficiales disparasen a sus propios hombres. [25]

La prensa en tiempos de guerra, amordazada por la censura estatal, reforzaba ese cultivo de la intrepidez. Los periódicos y las revistas celebraban las apasionantes y novedosas tecnologías y los avances en la ciencia médica, con fotografías de unidades operativas móviles y trenes ambulancia que pretendían sugerir eficiencia y un compromiso inquebrantable con el futuro. El propósito de esa propaganda era levantar la moral pública y destacar las emociones que contrarrestarían el miedo, tales como el orgullo y la esperanza. [26]

En 1916, el oficial médico británico Robert M. Mackenna, a partir de sus numerosas entrevistas con veteranos de la guerra sudafricana y los que estaban experimentando el combate en el conflicto en curso en Europa, concluía que «en el calor de la batalla se borra por completo el miedo a la muerte». Los soldados solo sentían aprensión en los momentos previos al combate y una vez que «el fragor de la batalla había decaído hasta convertirse en un profundo y vago silencio». El editor John Murray, que había escrito el prólogo del libro de Mackenna *The Adventure of Death* [La aventura de la muerte], estaba de acuerdo. Al enfrentarse al «peligro súbito», advertía cómo con frecuencia no había tenido «ninguna conciencia del miedo»; la conmoción de la terrible experiencia surtía efecto *a posteriori*, cuando experimentaba «una sensación recurrente de estremecimiento». ¿Era esa, se preguntaba, «una forma de miedo retrospectivo»? Cuando, en 1918, C. S. Lewis fue alcanzado por la metralla que mató al hombre que tenía al lado, no sintió miedo alguno. Al pensar después en la experiencia, era como si la guerra le hubiese «sucedido a otra persona». [27]

Cuando los soldados comenzaron a presentarse para recibir tratamiento para el choque sin ningún signo visible de trauma físico, en un principio se pensaba que debían de estar sufriendo una conmoción cerebral causada por la proximidad a los estallidos de los proyectiles. En febrero de 1915, Charles Myers, psicólogo consultor de las fuerzas armadas británicas en Francia, publicó un artículo en la revista *Lancet* en el que describía tres casos de «neurosis de guerra», una enfermedad asociada con la pérdida de memoria, visión, olfato y gusto. Uno de los casos afectaba a un soldado raso de veinte años cuyo batallón había sido atacado por la artillería alemana en noviembre de 1914. Como señalaba Myers: «hasta ese momento no había sentido miedo; había "estado disfrutando más bien" y había gozado de un humor excelente hasta que los proyectiles estallaron cerca de él». [28] Mientras el soldado se arrastraba bajo las alambradas de

púas, en medio del fuego enemigo, entró en pánico y forcejeó para liberarse del alambre. La explosión de un obús destrozó la mochila que llevaba a la espalda dejándole chamuscado y magullado. Contaba que sintió «como un puñetazo en la cabeza, sin ningún dolor posterior». Su visión se volvió borrosa, los objetos parecían disolverse y empezó a sollozar, pensando que se estaba quedando ciego. Con todo, se las arregló para meterse en una trinchera y, cuando por fin se reunió con su batallón, una ambulancia lo llevó a un puesto de socorro, donde le dieron brandi y lo trasladaron a un hospital en la retaguardia. Myers concluía respecto de casos semejantes: «Parecen constituir una clase definida entre otras que surge de los efectos de la neurosis de guerra». [29]

Pronto se hizo evidente que los soldados que no habían estado expuestos a los bombardeos mostraban sin embargo los mismos síntomas debilitantes, que iban desde los temblores hasta la pérdida de memoria. En ese punto, las autoridades militares y médicas concluyeron que probablemente estuviesen ante una forma de colapso mental provocado por el miedo, lo que hoy denominaríamos *trastorno de estrés postraumático*. Después de la batalla del Somme en 1916 hubo un aumento de casos de crisis nerviosa conducente al pánico. Las autoridades británicas se vieron obligadas a lidiar con las consecuencias logísticas de ese repunte; un informe de los servicios médicos durante la guerra, publicado en 1923, señalaba que «las severas pérdidas de efectivos que las psiconeurosis estaban causando en Francia tornaban urgente el problema de su abordaje». [30]

En su forma extrema, la neurosis de guerra se manifestaba con unos temblores, espasmos y contorsiones incontrolables. En 1917, los médicos británicos Arthur Hurst y J. L. M. Symns filmaron los tics y los andares «histéricos» de los pacientes con neurosis de guerra. Su documental resultante, *War Neuroses*, pretendía proporcionar evidencias de cómo «el aumento de la experiencia en el tratamiento de los síntomas histéricos que forman una de las clases más numerosas de neurosis de guerra ha

conducido a la simplificación gradual de los métodos, así como a la creciente certidumbre y rapidez de la cura». [31]

La película muda, de veintisiete minutos, incluye leyendas que indican el nombre, el rango y la enfermedad de cada paciente, junto con una descripción de sus síntomas y la duración de su tratamiento. «Los cuadros clínicos mostrados incluyen una variedad de marchas atáxicas e histéricas», declara desapasionadamente una leyenda a modo de resumen, que enumera un catálogo de dolencias devastadoras: «parálisis histéricas, contracturas y anestesias; tics y espasmos faciales; pérdida del reflejo rotuliano y aquiliano; paraplejia; "hipertiroidismo de guerra"; amnesia; dislexia y sordera a las palabras». [32]

«En ningún lugar apelan de un modo tan vívido a la mente y a los sentidos el puro horror y la brutalidad de la guerra moderna como en una visita a esos pabellones», declaraba un artículo del *Daily Mail* en 1916, que describía a los soldados con la cara reventada. [33] La nariz y la mandíbula estaban particularmente expuestas en la guerra de trincheras y eran vulnerables a los escombros voladores de las bombas y los proyectiles. Las espantosas lesiones faciales sufridas por los hombres en el frente eran traumáticas para los testigos, incluso para los cirujanos experimentados. «Horrorosos es el único adjetivo capaz de describir esos rostros destrozados», escribía Ward Muir, un cabo del Cuerpo Médico del Ejército Real (RAMC, por sus siglas en inglés).

> [La] cuenca con alguna raja húmeda y retorcida, con un par de pestañas débilmente adheridas, que es todo lo identificable del ojo perdido; la boca torcida que a veces, a pesar de todos los artilugios odontológicos, resulta de la pérdida de un segmento de la mandíbula; y peor aún, lo peor con creces, los efectos increíblemente embrutecedores que son la consecuencia de heridas en la nariz, y que alcanzan un clímax de lúgubre esperpento cuando falta la nariz entera. [34]

Como una «cámara de los horrores» es como el médico y artista Henry Tonks describía un pabellón de heridos de un hospital. [35] Formado como cirujano, había cambiado de profesión para dedicarse al arte y enseñar en la Slade School of Fine Art de Londres. Cuando estalló la guerra, fue enviado

al frente como médico, pero pronto fue reclutado por el cirujano neozelandés Harold Gillies para dibujar diagramas de sus intervenciones quirúrgicas para los historiales de sus pacientes. Influenciado por las operaciones que había visto realizar en Francia, Gillies fue pionero en nuevos métodos de cirugía reconstructiva, incluidos los injertos de piel, que contribuyeron a sentar las bases de la cirugía plástica moderna.

La pérdida de la cara no era solo cuestión de desfiguración; originaba graves traumas psicológicos. Mientras trabajaba en un hospital de guerra, Muir descubrió lo difícil que era mirar a los ojos a un paciente desfigurado sin «traicionar, con su expresión, lo horrible que era su aspecto». Cuando «el paciente andaba con su cara destrozada descubierta», Muir se sentía avergonzado y asustado. «Cuando hablaba con él, temía mirarlo a los ojos», escribe. A pesar de la teórica prohibición de espejos en esos hospitales, el soldado con la cara destrozada («una gárgola rota») siempre sabía cuál era su aspecto. Como decía Muir: «él es consciente de que tú eres consciente, y tu mirada imprudente puede causarle daño. Así pues, ese es el paciente a quien tienes miedo de mirar con resolución: no miedo por ti, sino miedo por *él*». [36] Los rostros llenos de cicatrices representados en los bocetos de pacientes de Tonks antes y después de la cirugía nos introducen en el drama de la individualidad destrozada que Muir describe con tanta perspicacia.

Las imágenes patológicas de los heridos de guerra darían origen más tarde a una estética popularizada en las películas de terror protagonizadas por muertos vivientes y otros monstruos de la noche. No obstante, en los dibujos de Tonks, los pacientes devienen objetos de empatía más que de temor. Por muy rudimentaria que pueda parecernos hoy la cirugía plástica de Gillies, habla de esperanza y de la posibilidad de una vida reconstruida. No es ese el caso de la película de Hurst y Symns, donde las impactantes víctimas de neurosis de guerra se ven obligadas a desfilar ante nosotros en una exhibición de su rehabilitación, «una suerte de acuario para estudio de los psicópatas». [37] La muestra pública del trauma gestionado se antoja una

forma de violencia secundaria; primero viene la guerra y después el tratamiento.

Aunque Hurst y Symns habían comenzado a utilizar el hipnotismo, este fue abandonado en favor de otros tratamientos, principalmente «la persuasión y la reeducación seguidas de la manipulación». La terapia de electrochoque se empleaba en casos de «parálisis flácida», una afección neurológica que provocaba debilidad muscular, pero por lo general se ponía el acento en lo que Hurst y Symns describían como «la creación de una atmósfera apropiada». Esto implicaba convencer al paciente de que se curaría como parte de la rutina, incluso si eso suponía con frecuencia decir una mentira piadosa. [38]

Para el tratamiento de la neurosis de guerra se adoptaron estrategias muy diferentes. El psiquiatra canadiense Lewis Yealland era uno de los que propugnaban una intervención de línea dura. La «histeria» se asociaba con las mujeres y, por inferencia, los pacientes con neurosis de guerra «histéricos» eran aquellos que habían quedado privados de las virtudes masculinas. Se creía que el miedo y el pánico habían afeminado a esos hombres, y los pacientes tenían el deber moral de endurecerse. Con sede en el Hospital Nacional para Paralíticos y Epilépticos de Queen Square, en Londres, Yealland era célebre por su uso de la electroterapia, un método del que había sido pionero junto con el electrofisiólogo Edgar Adrian, y que aplicaba a soldados que mostraban síntomas de choque. [39]

El dolor era un elemento esencial de ese tratamiento de choque. «La corriente puede hacerse extremadamente dolorosa si es necesario para suministrar el elemento disciplinario que ha de invocarse si el paciente es de los que prefieren no recuperarse —sostenían Adrian y Yealland en un artículo de 1917 donde describían su método—, y puede volverse lo bastante fuerte como para derribar las barreras inconscientes contra la sensación en la anestesia funcional más profunda.» [40] En su manual *Hysterical Disorders of Warfare* [Trastornos histéricos de la guerra],

publicado al año siguiente, Yealland explicaba con más detalle sus diversas técnicas, incluidas la humillación y la amenaza de castigo, diseñadas para sanar las mentes corrompidas por «el espantoso enemigo del negativismo». La lectura del libro en nuestros días sirve de recordatorio de cuán diferente era la medicina a inicios del siglo XX: un enfoque de campo de entrenamiento que perduraría hasta bien entrados los años sesenta. «Recuerde que debe comportarse como corresponde al héroe que espero que usted sea», refiere Yealland haber dicho a uno de sus pacientes mientras aplicaba una corriente eléctrica al cuerpo del hombre, un proceso denominado *faradización*. «Un hombre que ha sufrido tantas batallas —reprende al soldado— debería mejorar su autocontrol.» [41]

Huelga decir que Yealland no estaba solo. En Alemania, la faradización se empleaba con profusión para tratar a los soldados que sufrían histeria masculina, un trastorno que se había identificado por primera vez en trabajadores de los ferrocarriles y las fábricas. [42] Al mismo tiempo, el uso de la electroterapia reflejaba una visión prevalente de que los pacientes que sufrían neurosis de guerra estaban utilizando su enfermedad como excusa para eludir su deber en el campo de batalla. [43] En Francia, las corrientes eléctricas se aplicaban de manera similar para tratar a soldados con neurosis «incurable», un proceso conocido entre los soldados como *torpillage* o *torpedeo*, en virtud del intenso dolor que provocaba. [44]

Otros médicos adoptaron una estrategia más humana. William Rivers, que se había graduado en medicina y había desarrollado un enfoque médico centrado en la neurología y la psicología experimental (además de interesarse en la antropología, a la que hizo importantes contribuciones), era profesor en Cambridge cuando estalló la guerra. Los médicos estaban muy solicitados para hacer frente a la oleada de casos de neurosis de guerra, y entre los hospitales requisados como centros de tratamiento estaba el Hospital Militar Moss Side de Maghull, en Merseyside, que se convirtió en una institución especializada en el tratamiento de la «psicología

anormal». [45] En julio de 1915, Rivers consiguió un puesto allí por recomendación de Grafton Elliot Smith, quien unos años después escribiría con él el libro *Shell Shock and Its Lessons* [La neurosis de guerra y sus lecciones], en un esfuerzo por disipar el prejuicio que todavía se aferraba «incluso a las formas más leves de anormalidad mental». «De todas las variantes del miedo —escribía Elliot Smith—, el temor a lo desconocido es una de las mayores.» El abordaje de «esa herida pública» requería vencer «la apatía, la superstición, la ignorancia impotente y el miedo» que continuaban rodeando la enfermedad mental. [46] En Moss Side, las neurosis de guerra se trataban con enfoques psicopatológicos experimentales, que incluían la hipnosis, el psicoanálisis y la interpretación de los sueños. [47]

Rivers fue pronto nombrado capitán en el RAMC y trasladado al Hospital de Guerra Craiglockhart, en las afueras de Edimburgo. Originalmente construido como una clínica a la que acudían los ricos para someterse a curas de agua, el lúgubre edificio de estilo italiano había sido reconvertido en un hospital para tratar a oficiales diagnosticados de choque. Rivers estaba convencido de que las neurosis de guerra se desarrollaban a partir de un impulso de reprimir los recuerdos de experiencias traumáticas o «emociones inaceptables», una de las cuales era el miedo. Sus investigaciones ponían de manifiesto que, aunque algún suceso violento, como una explosión, pudiera actuar como desencadenante de la enfermedad mental, el estrés de la guerra producía nuevas susceptibilidades a esa clase de «proceso mórbido». Con frecuencia, advertía, el miedo podía ser «desplazado por completo por el efecto del horror asociado con algún incidente de la guerra particularmente doloroso». Describía un caso en el que un joven oficial había salido despedido por la fuerza de una explosión y había caído sobre «el cadáver hinchado» de un soldado alemán. Las entrañas putrefactas del hombre muerto habían llenado su boca y después le perseguirían los recuerdos de las «horrorosas sensaciones del gusto y el olfato». [48] Al animar a sus pacientes a describir sus experiencias

traumáticas, Rivers confiaba en revertir su represión; se trataba de un método que él denominaba *autognosis*, del término griego para «autoconocimiento». Freud ejerció una clara influencia sobre la cura a través del habla y, en un artículo sobre Freud publicado en 1917, Rivers señalaba el «maravilloso giro del destino» consistente en que la teoría freudiana del inconsciente estuviese siendo objeto de acalorados debates en un tiempo en el que la guerra estaba produciendo «a una escala enorme esas mismas afecciones de parálisis y contractura, fobia y obsesión que la teoría estaba especialmente diseñada para explicar». [49]

Puede que la atmósfera en Craiglockhart fuese diferente de la del hospital de Queen Square, pero se trataba no obstante de un lugar lúgubre. El poeta Siegfried Sasson, que fue tratado allí en 1917, comentaba en su novela autobiográfica *Sherston's Progress* [El progreso de Sherston] que, si bien el hospital era aparentemente alegre, una vez que se apagaban las luces, los gritos de los pacientes traumatizados retumbaban en el lugar. «De noche —escribía—, cada hombre regresaba a su condenado sector de un espantoso frente, donde el pánico y la estampida de alguna experiencia horrenda se recrean entre los rostros lívidos de los muertos.» [50] Rivers era una luz en ese desconsolado mundo, y el método que desarrolló para tratar las neurosis de guerra lo convirtió en un auténtico innovador.

Otros médicos estaban aplicando asimismo estrategias progresistas para tratar el choque, entre ellos, el psiquiatra escocés Hugh Crichton-Miller, que había hecho un alegato en pro de la «psicoterapia racional» en 1912. [51] Basándose en sus experiencias en tiempos de guerra, llegó a establecer la Clínica Tavistock en 1920, donde la «nueva psicología» se utilizaba para tratar trastornos mentales en la población civil, en particular en los niños. [52]

La pluralidad de aproximaciones a la neurosis de guerra reflejaba la incertidumbre acerca de su causa. Como concedía en 1917 el psiquiatra galés sir Robert Armstrong-Jones: «si bien un miedo desconocido e

indescriptible es una afección preliminar, resulta imposible dogmatizar cuando los síntomas son tan variables». [53] ¿Se trataba de una enfermedad auténtica o de un timo para dejar de prestar servicio? ¿Era algo neurológico o psicológico, la consecuencia de la guerra industrial? Otros se preguntaban si ciertos individuos estaban predispuestos a la neurosis de guerra, y si esta era hereditaria. Las opiniones variaban y eran a menudo inconsistentes. Muchos médicos compartían la inferencia de Armstrong-Jones de que la enfermedad era desencadenada por una conmoción externa que provocaba «cambios neuróticos», que desataban una fuerte reacción emocional y un comportamiento instintivo. La mayoría de los casos de neurosis de guerra eran el resultado de «temores y sobrecogimiento inconscientes y súbitos» y podían «restablecerse bastante si se trataban a tiempo». [54]

El fisiólogo estadounidense Walter Cannon enfatizaba los procesos fisiológicos y los desencadenantes físicos del miedo. El foco inicial de su investigación estaba puesto en la asociación del choque traumático con la acidosis —una acumulación excesiva de ácido en la sangre— y en el tratamiento de ese desequilibrio químico con una infusión de bicarbonato sódico. Cannon, el creador de la expresión *respuesta de lucha o huida*, que había empleado para describir la respuesta animal a las amenazas, subrayaba el papel de los procesos bioquímicos en la enfermedad mental: «la emoción del miedo —concluía en un estudio sobre el tema— se asocia con el instinto de huida, y la emoción de la ira o la rabia, con el instinto de lucha o ataque». [55]

Mientras tanto, el neuropatólogo Frederick Mott distinguía diferentes clases de conmoción, identificando varias causas ambientales, sociales y neurológicas. La exposición de un soldado a explosivos de alta potencia y la guerra de trincheras eran claramente factores clave. Los hombres quedaban traumatizados por las privaciones y la violencia que habían experimentado en el frente, lo cual se expresaba como «un temor a la muerte inminente o a ser reventado por una mina y enterrado vivo». [56] Aparte de los

desencadenantes físicos extrínsecos, Mott argüía que había otros factores, incluidos el estado preexistente del sistema nervioso de un soldado y su neuropatía heredada, que podrían predisponerlo al choque. El abordaje del miedo era crucial en cualquier tratamiento. «El miedo, en sus efectos depresivos sobre la mente y el cuerpo, desempeña un papel importante en la producción de una condición histérica y neurasténica», escribía Mott. En el Hospital Maudsley de Londres, en cuya fundación desempeñó un papel decisivo, experimentaba con una gama de tratamientos para hacer frente a esos diferentes factores causales. La rúbrica de la «higiene mental» incluía dar a los pacientes baños calientes «y darles de beber leche caliente antes de acostarse», asegurándose de que tuviesen «distracciones de la mente tranquilas y poco estimulantes», aunque en «los casos severos, el ruido de los gramófonos, los pianos, el golpe de las bolas de billar y hasta los instrumentos musicales excitan y agravan los síntomas».[57] En esa «atmósfera de curación», los pacientes podían superar su enfermedad descansando y dedicándose a actividades de ocio, incluida la jardinería.[58]

Aunque los clínicos pueden haber tenido diferentes puntos de vista acerca de lo que era el choque y cómo debía tratarse, para los médicos militares era mucho lo que estaba en juego. Además de la cuestión de la pérdida de efectivos, había implicaciones financieras. Si la neurosis de guerra podía atribuirse al combate, el Estado tendría que indemnizar a los veteranos; de lo contrario, se hallaba libre de culpa. Además, estaba el dilema moral. El personal médico era responsable de decidir si los soldados heridos se encontraban lo suficientemente bien como para continuar en el frente, si debían ser ingresados en un hospital o si tenían que ser licenciados por invalidez. Desenmascarar a los impostores era otra parte inevitable de su trabajo.

«Fingirse enfermo de neurosis de guerra es bastante común en el frente», concedía Mott, señalando que la detección era difícil porque los síntomas de la enfermedad podían fácilmente «confundirse con la

simulación». [59] Rivers lidiaba claramente con el dilema de ser tanto un médico como un oficial; su labor no consistía solo en tratar a los heridos, sino también en asegurarse de que los hombres bajo su cuidado pudieran reanudar el servicio activo lo antes posible. Era consciente asimismo de la lucha interna de sus pacientes entre el deber y el temor. En su libro *Conflict and Dream* [Conflicto y sueño] describe el caso de un oficial canadiense suicida que se debatía entre el reconocimiento de que la guerra debía continuar y «sentimientos más profundos» de los horrores que allí lo aguardaban. [60] Como señalaba un informe de 1922 de la Oficina de Guerra sobre la neurosis de guerra, el reto para el ejército consistía en determinar si un soldado «ha cruzado o no esa línea indefinida que divide la reacción emocional normal de la neurosis con deterioro del control volitivo». [61]

El informe propugnaba prescindir de la expresión *neurosis de guerra* (*shell shock*) por ser demasiado vaga para resultar útil. Entre sus recomendaciones, acentuaba el imperativo de la instrucción para promover en los militares «una moral, un espíritu de equipo y un alto estándar de disciplina», que actuarían como correctivo para la cobardía en aquellos que fuesen incapaces de ejercer el autocontrol. Enfatizaba asimismo la importancia de deshacerse, mediante un proceso de cribado, de los individuos con «anormalidades de las que pueda inferirse la inestabilidad mental o nerviosa», así como de los reclutas que estuviesen utilizando la enfermedad como una excusa para eludir el deber. El informe era categórico al declarar que «a ningún soldado se le debería permitir pensar que la pérdida del control nervioso o mental proporciona una honorable vía de escape del campo de batalla». [62]

La neurosis de guerra se sumaba a los problemas logísticos a los que se enfrentaban los servicios médicos, que estaban inundados de soldados heridos, pero también daba un impulso al desarrollo de un sistema burocrático para gestionar con eficiencia al personal sanitario y a los pacientes. [63] La neurosis de guerra se entendía cada vez más en relación con

los efectos alienantes y deshumanizadores de la guerra industrial y se convirtió en el foco de atención de una ruidosa literatura antibélica. Cuando Jean Dartemont, el protagonista de la novela de Chevallier *El miedo*, es ingresado en el hospital tras haber sido acribillado por la metralla de una granada, se descubre en una cama junto a un soldado con un tajo supurante surcado de tantos tubos de drenaje que se asemeja a una pieza de maquinaria. Dartemont comienza a ver la guerra como un perverso sistema de producción que devora a la humanidad a la que declara servir; «de repente, ahí ante nosotros está el frente, rugiendo con todas sus bocas de fuego, llameante como una fábrica infernal en la que unos monstruosos crisoles fundiesen carne humana para convertirla en lava sangrienta». [64]

No siempre había sido así. La transformación social provocada por la industrialización decimonónica pudo haber dado origen a la angustia respecto de la vida en una tecnocracia deshumanizadora, pero antes de la guerra eran muchos los que defendían el desarrollo industrial. Los artistas futuristas en Italia exaltaban la energía, el poder y la velocidad de la «era de la máquina», que estaban mejorando las capacidades humanas hasta el punto de que cabía hablar de una «conciencia renovada», en palabras del pintor y escultor Umberto Boccioni. [65] En 1909, el poeta Filippo Tommaso Marinetti declaraba con tono provocativo en su *Manifiesto Futurista* que el automóvil era «más bello que la Victoria alada de Samotracia», una célebre estatua de Niké, la diosa griega de la victoria, que se encuentra en el Louvre. Artistas como Carlo Carrà, Gino Severini y Giacomo Balla suscribieron la causa, creando obras que representaban a humanos que se fusionaban con máquinas, en una celebración de lo que Marinetti definía como «una especie mecánica, no humana, de hombre prolongado». [66] Tanques, aviones y buques de guerra eran aclamados como manifestaciones de un nuevo poder industrial, intrépidos heraldos de un «Reino de la Máquina» que destruiría el *statu quo* y permitiría la regeneración de una nación más fuerte y revitalizada. [67]

Muchos de los futuristas se alistaron para combatir tan pronto como estalló la guerra. Marinetti, que luchó en la campaña contra el Imperio austrohúngaro en el frente del Isonzo, escribió sobre «la vergüenza de tener miedo» y continuó celebrando la guerra como una expresión del nuevo espíritu industrial, aunque, como ha señalado la crítica de arte Lucia Re, ello pudo haber sido un intento de «reprimir la experiencia opuesta y demasiado real de la guerra». [68] «Pánico al desorden —registra Marinetti en su diario—. Heridos y enfermos retirados a toda prisa. Camillas. Heridos. Gritos de terror. Camionetas. Ambulancias. Zumbido de aviones.» [69]

Tras la destrucción masiva de la guerra, el eufórico credo del hombre como máquina ya no era posible. En su lugar, tenemos las visiones de las monstruosas máquinas humanas de los artistas alemanes George Grosz y Otto Dix, con parches en los ojos y miembros truncados atados a prótesis rudimentarias; una antítesis espantosa de la celebración de las máquinas de los futuristas. El historiador y teórico cultural francés Paul Virilio ha sugerido incluso un vínculo entre la carnicería de la Primera Guerra Mundial y la violencia que se halla implícita en el «despiadado» arte vanguardista del siglo XX, en el que las formas humanas se desmontan de manera progresiva hasta desaparecer en la abstracción. [70]

Dix, que había servido en una unidad de ametralladoras, estaba atormentado por sus experiencias en tiempos de guerra. En su grabado *Tropas de asalto avanzando bajo un ataque de gas*, parte de una serie de grabados publicada en 1924, un grupo de soldados con máscaras antigás surge de entre la niebla. Aunque la tecnología ha ampliado el alcance de la violencia, ha disminuido el papel de los seres humanos. En ese páramo de alambre de espino, los soldados son simultáneamente víctimas y monstruosos autómatas sin rostro.

La repulsión ante el baño de sangre de la guerra condujo a un florecimiento de las películas de terror en los años veinte y treinta del siglo pasado. Muchos de los pioneros del cine expresionista alemán tenían

experiencia de primera mano del combate, y las raíces de muchos motivos del género de terror que se han convertido en clichés (apariciones vengativas, monstruos, muñecos animados y criaturas de esa índole) pueden rastrearse hasta la Primera Guerra Mundial. Con frecuencia, los informes de guerra y las descripciones del frente en cartas, diarios y memorias suenan a historias de un repertorio del terror. Consideremos el rumor que circuló en septiembre de 1914, después de la batalla del Marne, de que se habían descubierto hombres muertos «de pie en las trincheras, aparentemente en posesión de sus facultades». [71] O la descripción de C. S. Lewis de «cadáveres sentados o de pie» y «hombres horriblemente destrozados que se movían como escarabajos medio aplastados». «En todas las películas de terror que vemos, todas las historias de terror que leemos, todos los videojuegos basados en el terror a los que jugamos —escribe el historiador del cine W. Scott Poole—, los fantasmas de la Gran Guerra golpean y arañan al otro lado de la puerta de nuestra conciencia.» [72]

El escritor Hans Janowitz, coguionista de la pionera película muda de terror de 1920 *El gabinete del doctor Caligari*, había combatido en la guerra, una experiencia que lo había convertido en pacifista. Narrado como una serie de *flashbacks*, el relato se centra en un hipnotizador malvado que manipula a un sonámbulo para que cometa brutales asesinatos. Es difícil no leer el argumento como una alegoría de una Europa que camina sonámbula hacia la matanza en 1914.

La obra maestra de 1922 de F. W. Murnau *Nosferatu: una sinfonía del horror* es otra película en la que los personajes son presas del miedo, pero en esta ocasión la trama es una versión del *Drácula* de Bram Stoker. El terror de la película guarda un parecido asombroso con el mundo crepuscular de las trincheras. La multitud de ratas que llevan la peste a Alemania recuerda las plagas que invaden e infestan las trincheras; esas repulsivas «ratas de los cadáveres», como son llamadas en *Sin novedad en el frente*, con sus «caras desnudas, malvadas y espeluznantes». Otro motivo

es el de la niebla que llega desde el océano, evocando la neblina y el gas tóxico que envuelven el frente. La imagen siniestra de una niebla mortífera es un índice clásico del horror que se avecina: «Solo la neblina es fría, esa misteriosa neblina que arrastra a los muertos ante nosotros y succiona sus últimos resquicios de vida». [73]

11

Campos de exterminio y dictadores

En octubre de 2018, la Casa de la Historia, un museo de Bonn, organizó una exposición titulada *Miedo: ¿un estado de ánimo alemán?* Su inspiración inmediata había sido el miedo provocado por la afluencia de casi un millón de refugiados a Alemania en 2015 y el pánico desatado por las crónicas de ataques a mujeres alemanas por varones jóvenes «árabes» y «norteafricanos» en Colonia y otras ciudades. Aparte de la inmigración, la exposición trataba de los temores alemanes colectivos a la guerra nuclear, la destrucción de los bosques y la amenaza planteada por la vigilancia invasora.

Si bien la muestra abarcaba unas seis décadas, los comisarios sugerían un contexto histórico más amplio para esa *Angst* al plantear el interrogante: ¿es posible cualquier análisis del miedo contemporáneo sin abordar el terror nazi y los horrores del Holocausto? [1] La agresión sexual a unas mujeres alemanas supuestamente por parte de hombres marroquíes y argelinos en la Nochevieja de 2015, por ejemplo, se presentó en algunos medios de comunicación como un ejemplo de *Wehrlosigkeit* o «indefensión» alemana, con comentarios en línea que atribuían la docilidad alemana al rechazo de un pasado nazi asociado con «la violencia, la agresión, el genocidio y el racismo biológico». [2]

Una obra llamativa era una gran instalación fotográfica del fotógrafo Gerhard Vormwald que representaba a un grupo de hombres y mujeres

desnudos con códigos de barras grabados en sus cabezas rapadas. La obra fue creada originalmente en 1983 en protesta por el censo propuesto en Alemania Occidental que dio origen a temores por la vigilancia al estilo del Gran Hermano, pero evocaba asimismo una historia más oscura; un mensaje reforzado por el título, *Wider die Totalerfassung*, «Contra el control total».

Las preocupaciones relativas a la ética de la privacidad de datos en Alemania derivan de los nefastos usos del registro obligatorio durante el Tercer Reich. La información registrada en los censos nazis garantizaba que los judíos y otros «indeseables» pudieran ser rastreados con facilidad, encarcelados y, en última instancia, exterminados.[3] Las corporaciones internacionales eran cómplices de esa coerción. Las máquinas de tarjetas perforadas de Hollerith de IBM, por ejemplo, fueron empleadas en la administración del Holocausto. Después de la guerra, los aliados pasaron por alto esa connivencia, ya que la capacidad de procesamiento de datos de las máquinas resultaba práctica para su ocupación de Alemania en la posguerra.[4]

Aunque la vigilancia nazi contribuyó a cultivar el miedo entre los ciudadanos alemanes, el *Angst* pronto cobró vida propia. El dramaturgo y poeta Bertolt Brecht, que huyó de Alemania en febrero de 1933, fue un perspicaz analista de ese temor. En su poema de 1937 «Die Ängste des Regimes» [Los temores del régimen], un viajero regresa de un viaje a Alemania y le preguntan quién manda allí, a lo cual responde con una palabra: el «miedo». Este infecta a toda la sociedad, desde los académicos y los profesores hasta los médicos, los padres e incluso los moribundos, que «bajan sus débiles voces» porque están asustados.[5]

La obra teatral antifascista de Brecht *Terror y miserias del Tercer Reich*, que se estrenó en París en 1938, consta de veinticuatro escenas de la vida bajo los nazis que exploran diferentes facetas de ese temor. Más que centrarse en la plana mayor de los proveedores del terror, Brecht nos

muestra el miedo tal como se manifiesta en las situaciones cotidianas: en una sala de tribunal, en un pabellón de hospital, en una plaza mayor, en una fábrica, en un corral y en residencias privadas, aunque también nos ofrece vislumbres de la vida dentro de los campos de concentración. Si bien los individuos quedan atrapados en los procesos burocráticos, son las decisiones triviales que toman las que determinan en última instancia su destino.

No estamos hablando aquí del temor escalofriante que puede provocar una película de terror que nos mantiene en vilo; se trata de un mundo emocional harto más prosaico y nimio en el que la duda, la desconfianza y la traición abocan al conflicto entre maridos y mujeres, padres e hijos, vecinos y colegas. Los miedos aparentemente insignificantes e infundados se magnifican hasta que inundan las relaciones y producen malentendidos que se acumulan hasta formar un miedo mayor y más relevante. Si el terror resulta tan difícil de manejar es precisamente porque dimana de ese espacio cotidiano y conflictivo de miedos que se refuerzan mutuamente.

Así pues, el miedo a la persecución de los organismos de seguridad del Estado alemán era solo un aspecto de la historia, si bien se trataba de una dimensión importante. Fundadas por Hitler en 1925, las SS o «escuadrones de protección» se convirtieron en una poderosa policía e institución militar, investida de autoridad para erradicar a los enemigos del Estado. Bajo el liderazgo de Heinrich Himmler, supervisaron los campos de concentración y coordinaron el asesinato sistemático de judíos desde 1941, un genocidio descrito de manera eufemística por los nazis como «la Solución Final de la Cuestión Judía». El SD («Servicio de Seguridad») y la Gestapo (Policía Secreta Estatal) fueron otros vehículos del terror que se fusionaron de forma oficial en una nueva oficina central de seguridad tras la invasión de Polonia en 1939. Esas agencias trabajaban mediante una red de agentes y confidentes uniformados y encubiertos; los ciudadanos podían ser arrestados y detenidos en cualquier momento. [6]

En el docudrama de Brecht, sin embargo, el miedo no se restringe a los perseguidos; también se apodera de los perseguidores. Lo mismo sucede en su poema «Die Ängste des Regimes», en el que los propios nazis, pese a su empleo de la fuerza bruta y su acceso a la parafernalia del poder, son todavía

> impulsados por el miedo
> irrumpen en los hogares y buscan en los baños
> y es el miedo
> lo que los empuja a quemar bibliotecas enteras. Así,
> el miedo no solo domina a los gobernados, sino también
> a quienes gobiernan. [7]

Análogamente, en la escena inicial de *Terror y miserias del Tercer Reich*, ambientada el 30 de enero de 1933, el día en que Hitler llegó a ser canciller, dos aturdidos oficiales de las SS no están precisamente de celebración. Se muestran nerviosos y recelosos mientras patrullan la ciudad, como si su ascensión los hubiese preparado para una caída. Cuando deambulan por un barrio desconocido, el miedo de los soldados se intensifica hasta que uno de ellos empieza a disparar de forma indiscriminada sin ningún motivo aparente y da a un inocente transeúnte. Con ello se sugiere que el poder engendra paranoia y, pese a su arrogancia, los nazis sienten una profunda inseguridad. [8]

Era ese miedo velado pero explosivo, que anidaba dentro de la apariencia externa de fortaleza, el que Winston Churchill identificaba cuando observaba a propósito de los nazis:

> Por todos lados están custodiados por masas de hombres armados, cañones, aviones, fortificaciones y cosas de esa índole; alardean y se vanaglorian ante el mundo, pero en sus corazones mora un temor tácito. Tienen miedo de las palabras y los pensamientos; las palabras pronunciadas en el extranjero y los pensamientos que se agitan en casa (tanto más poderosos por estar prohibidos) los aterran. [9]

En la obra teatral de Brecht, los miedos infundados se convierten en profecías autocumplidas. En una escena titulada «Un caso de traición», un

hombre denuncia a su vecino simplemente porque escucha transmisiones extranjeras que proceden del apartamento de aquel hombre. En «El espía», los padres de un niño están erróneamente convencidos de que este los ha traicionado cuando sale a comprar chocolate; es el miedo más que la traición lo que destruye la familia. En «Liberación», un prisionero sale de un campo de concentración, pero, al regresar a casa, descubre que sus amigos y vecinos ya no confían en él, pues sospechan que pueda estar trabajando como confidente. El miedo corroe la comunidad, explotando la incertidumbre y sembrando discordia. Su poder intratable yace en su manera de cobrar vida propia, insinuándose en las interacciones sociales cotidianas y conjurando amenazas imaginarias. Como señaló en cierta ocasión el poeta ruso-estadounidense Joseph Brodsky: «La tragedia, como ustedes saben, es siempre un hecho consumado, mientras que el terror tiene que ver en todo momento con la anticipación».[10] Fue mediante la anticipación del terror como el miedo totalitario consiguió su fuerza.

¿De dónde provenían esos temores alemanes? Hitler y sus secuaces comerciaban con la desilusión pública a raíz de la Primera Guerra Mundial; en su anhelo de seguridad en un momento de incertidumbre política y económica, la gente se volvía hacia los partidos extremistas. Según el teórico legal y filósofo político Carl Schmitt, un simpatizante de los nazis, la Alemania de los años veinte estaba experimentando una «crisis parlamentaria» resultante de «la contradicción ineludible entre el liberalismo individual y la homogeneidad democrática». El individualismo resultaba a la postre incompatible con la igualdad, que en cualquier caso era un engaño; estaba claro que la política partidista se basaba en el toma y daca y en los apretones de mano entre bastidores. La política dependía de la distinción fundamental entre «nosotros y ellos», pese a las afirmaciones cosmopolitas y liberales en contra. Lo que se necesitaba, a juicio de Schmitt, era un líder más fuerte para salir del atolladero de los trámites

burocráticos, pacificar los «antagonismos internos» y dar voz a los temores del pueblo. [11]

Un temor febril, rayano en la paranoia, resulta evidente en las obras de posguerra de artistas alemanes como Dix, Grosz y Max Beckmann. En la serie de grabados de Beckmann de 1919 titulada *Infierno*, se nos presentan escenas de caos y violencia gratuita. En *Calle de Praga* de Dix aparecen dos amputados mendigando en una de las principales calles comerciales de Dresde. Una mano enguantada deja caer un miserable sello de cinco *pfennig* en una de las manos tendidas de los mendigos, mientras pasan los transeúntes, impasibles ante esos desdichados pedigüeños. Un mendigo sin piernas, precariamente montado en un carrito improvisado, se aferra a un panfleto con el titular «¡FUERA LOS JUDÍOS!».

Estas obras de arte muestran una sociedad claramente dividida entre ricos y pobres, una sociedad tan embrutecida que las relaciones humanas prácticamente se han derrumbado. Los exsoldados, vestigios de los horrores de las trincheras y ahora desechados como basura, son emblemas de una sociedad que ha perdido sus principios morales. El miedo parece ser la única salida.

El temor a la desintegración social es una explicación del ascenso al poder de Hitler. El miedo se hallaba entrelazado con un sentimiento de victimismo nacido de la derrota de Alemania en la Primera Guerra Mundial y las condiciones punitivas impuestas en el Tratado de Versalles (cesión de territorio, pago de cuantiosas indemnizaciones y desmilitarización), seguidas de inmediato por la inestabilidad política y económica. Al igual que los veteranos de Dix, Alemania había sido desmembrada en términos políticos, económicos y territoriales.

Los nazis utilizaron esa historia de humillación nacional para justificar sus demagógicas políticas revanchistas y para avivar temores relativos a la inminente aniquilación de Alemania. Como sostiene el historiador Peter Fritzsche, el ascenso del Tercer Reich estaba «basado tanto en la suprema

confianza como en la aterradora vulnerabilidad; ambos estados de ánimo coexistían y radicalizaban sin cesar las políticas nazis». [12] Su violencia era, en cierto sentido, preventiva; al igual que el miedo anticipatorio de Brodsky, invocaba a sus objetos como un prerrequisito para su erradicación.

Las tesis de una conspiración mundial judía se usaban para alimentar la paranoia y el pánico. Esa forma de terror no se empleaba tan solo para silenciar a los adversarios políticos; funcionaba asimismo como un modo de meter en cintura a las masas. La conversión de los enemigos públicos en chivos expiatorios coexistía con un «pánico ecológico» desatado por el miedo a la escasez mundial de alimentos, que los nazis explotaban para justificar la expansión alemana. [13] Los campos de concentración existían como componentes de un sistema político más amplio en el que el temor y el pánico discriminatorio desempeñaban papeles cruciales. Y todo ello funcionaba dentro de los temores que impulsaban la guerra y que esta producía. Aunque puede que el pueblo no desease la guerra, podía «siempre ser sometido a la voluntad de los líderes», declaró el comandante nazi de la Luftwaffe Hermann Göring al psicólogo estadounidense Gustave Gilbert en su juicio de Núremberg en 1946. «Todo cuanto hacía falta era decirles que estaban siendo atacados y denunciar a los pacifistas por su falta de patriotismo y por exponer el país al peligro. Esto funciona de la misma manera en cualquier país.» [14]

No solo en Alemania se desató el miedo en los años veinte y treinta. Dos revoluciones en Rusia en 1917 fueron seguidas por la abolición de la monarquía, una guerra civil y el establecimiento de la URSS en diciembre de 1922. Al cabo de un año, Lenin había muerto tras sufrir una serie de derrames cerebrales, lo cual precipitó una lucha entre los líderes del Partido Bolchevique, que llevó al poder a Stalin.

La manipulación política y el terror fueron cruciales para el ascenso de Stalin, así como para la consolidación de su autoridad mediante la

eliminación de sus rivales. En sus memorias, Nikita Jruschov, el sucesor de Stalin, afirmaba que quienquiera que se enemistase con Stalin era considerado un «enemigo del pueblo». «Todos vivían con miedo en aquellos días —escribía—. Todos esperaban que en cualquier momento sonase una llamada a la puerta en medio de la noche y esa llamada a la puerta se revelaría fatal.» [15] El miedo impregnaba la sociedad soviética en un grado mucho mayor que en la Alemania de Hitler, a menos que fueses considerado enemigo público como un judío, un comunista, un homosexual, un gitano, un polaco o un miembro de alguna otra comunidad ofensiva. [16] Observando en retrospectiva aquellos años, el poeta ruso Yevgueni Yevtushenko recordaba cómo «el miedo se desliza por doquier, como las sombras». [17]

Pese a lo afirmado por Jruschov, Stalin no era el único responsable del «Gran Terror» que purgaba el Partido de disidentes en los años treinta. Puede que se tratase de una estrategia despiadada para consolidar su control del poder, pero ese terror tenía una prehistoria. [18] Los documentos publicados tras el colapso de la URSS en 1991 revelan hasta qué punto Stalin dependía de otros integrantes de su camarilla de liderazgo para la formulación e implementación de sus políticas. Ello no suponía en modo alguno una mengua en su papel central, que se veía reforzado por una implacable máquina propagandística que lo promocionaba como el líder carismático, el padre de la nación adulado en cuadros, pósteres, estatuas y poemas laudatorios. [19] Impulsado por ese culto a la personalidad, vivía a la altura del nombre que había adoptado cuando era un joven revolucionario: la palabra *stal* significa «acero» en ruso. [20] Hosco y picado de viruelas, con «dedos gruesos, gordos como gusanos», como escribió en 1933 el poeta Ósip Mandelstam en un poema satírico que le costaría su vida, Stalin era, en palabras del revolucionario bolchevique Nikolái Bujarin, «Gengis Kan con un teléfono». Era un líder que encontraba sus modelos en los tiranos del pasado, incluido el primer zar de Rusia, Iván el Terrible. [21] Todavía tenemos

las listas de los individuos señalados para ser ejecutados con las iniciales de Stalin garabateadas en lápiz rojo, junto con sus anotaciones, tachones y subrayados, como si la violencia no fuese más que una tarea burocrática: el epítome de lo que Hannah Arendt llamaría de modo controvertido «la aterradora banalidad del mal, que desafía la palabra y el pensamiento». [22]

Tras la muerte de Stalin, la atribución de atrocidades a su psicopatía se convirtió para la élite soviética en una manera cómoda de distanciarse de la violencia en la que estaba implicada. Cuando Jruschov fue nombrado secretario general de la URSS en 1956 y denunció el régimen de terror de Stalin, lo hizo como un medio de autoexoneración. [23] En su obra maestra *Archipiélago Gulag*, escrita entre 1958 y 1968, el escritor disidente Aleksandr Solzhenitsyn mantenía que el vasto sistema penitenciario que se desarrolló bajo Stalin, conocido como el *Gulag* (un acrónimo harto más evocador que la anodina designación «Administración Central de Campos»), era un legado de Lenin, más que una invención de Stalin. [24] Después de todo, un decreto de 1918 había exigido el encarcelamiento de los «enemigos de clase» en campos de concentración, y Solovetski, el primer campo de trabajo correctivo, se había creado en 1923. El miedo y la violencia fueron los instrumentos hermanados de la revolución desde el inicio, con antecedentes previos en las brigadas de trabajos forzados de la Rusia zarista. [25]

Con todo, el miedo era crucial en el régimen de Stalin y dimanaba de la conciencia de que los logros de la revolución bolchevique podían ser revertidos o cancelados en cualquier momento por las reacciones contrarrevolucionarias. La sensibilidad a las amenazas conducía a la desconfianza, el recelo y, con frecuencia, la reacción excesiva e histérica. Hasta las amenazas reales se exageraban, y esa paranoia se expresaba en las fobias de Stalin: su aversión a volar, por ejemplo, y su temor a ser envenenado. Entretanto, los miedos al sabotaje doméstico se entrecruzaban con las preocupaciones relativas a las amenazas externas planteadas a la

URSS por el ascenso de los nacionalsocialistas en Alemania y un imperio japonés expansionista que amenazaba al territorio soviético en el Extremo Oriente.

A partir de 1929, Stalin inició un proceso de colectivización forzosa para transformar la agricultura e incrementar la productividad mediante el reemplazo de las granjas tradicionales por grandes empresas estatales. Esto formaba parte de un ambicioso plan quinquenal que incluía una campaña para modernizar y expandir la industria. Se establecieron objetivos de producción imposiblemente ambiciosos, y todo ello en un contexto de cuasihisteria ante el temor a la invasión y la perturbación por parte de elementos reaccionarios dentro del país. «¿Acaso no resulta evidente que, mientras perdure el cerco capitalista —señalaba Stalin—, continuarán existiendo entre nosotros destructores, espías, saboteadores y asesinos, enviados al interior de nuestro país por los agentes de Estados extranjeros?» [26] Aunque los carteles propagandísticos aclamaban las fortalezas y el heroísmo del pueblo soviético, evocaban asimismo un mundo tenebroso de hombres del saco al acecho para sabotear el glorioso futuro de la nación: capitalistas rapaces, monárquicos confabuladores, mencheviques descontentos, junto con una multitud de otros degenerados.

Los prósperos campesinos terratenientes o *kulaks* se veían como «enemigos de clase» que podían ser susceptibles de manipulación por esos intereses apoyados desde el extranjero. Por consiguiente, en la lúgubre jerga de la violencia masivamente gestionada, la URSS fue *dekulakizada*. [27] La escasez de mano de obra, junto con la conmoción social y económica provocada por la colectivización y la industrialización, ejercía una presión inevitable sobre los suministros alimentarios. Una devastadora hambruna entre 1932 y 1933 mató al menos a cinco millones de personas, y afectó sobre todo a las regiones productoras de cereales como Ucrania. Algunos historiadores han sugerido que el Estado soviético veía el desastre como una oportunidad para destruir al campesinado ucraniano. Durante el

Holodomor (término ucraniano que significa «muerte por hambre»), los activistas del Partido Comunista confiscaron todos los alimentos disponibles y se cerraron las fronteras de la república; los campesinos se vieron obligados a buscar alimento en la tierra, comiendo hierba hervida y cortezas de árboles, ranas, ratas, gatos y perros, y, en algunos casos, recurriendo al canibalismo. Se estima que solo en Ucrania murieron cuatro millones de personas. [28]

Tras la hambruna, el régimen intensificó sus esfuerzos para eliminar a la oposición. Entre 1936 y 1938, un millón de ciudadanos fueron asesinados, y muchos más a quienes se consideraba traidores (etiquetados como «escoria», «basura» y «chusma») fueron enviados al Gulag. Usando como pretexto el asesinato de un oficial del Partido en Leningrado, las filas del Partido Comunista y el Ejército Rojo fueron purgadas en una campaña encabezada por la temible policía secreta, el infame NKVD o Comisariado del Pueblo para Asuntos Internos, supervisado por Guénrij Yagoda y más tarde por Lavrenti Beria, el fiel lugarteniente de Stalin.

La caza comenzó por una quinta columna de espías y saboteadores que, según Stalin, estaba esperando el momento para atacar. [29] Se celebraron una serie de farsas judiciales, en las que prominentes revolucionarios fueron hallados culpables de tramas reaccionarias y ejecutados sumariamente en una «bacanal de represión». [30] León Trotski, que había huido de la Unión Soviética en 1929, fue procesado y declarado culpable *in absentia*; una década después fue localizado y asesinado en México. Ahora bien, no solo fue objeto de ataques la élite política. En julio de 1937, el Politburó firmó una orden que instigaba una ofensiva contra «los elementos antisoviéticos que socavan los cimientos del Estado soviético». Al finalizar la operación en 1938, habían sido arrestadas unas 767.000 personas, de las que 386.798 fueron ejecutadas. [31]

El Gulag, un vasto sistema de prisiones que se extendía por toda la Unión Soviética, estaba diseñado con varios propósitos, el primero de los

cuales era mantener el miedo. En 1939, el escritor judío bielorruso Julius Margolin fue arrestado por el NKVD y condenado a cinco años de trabajos forzados. En 1940 fue enviado a un campo en la orilla norte del lago Onega, donde los prisioneros proporcionaban la mano de obra para la construcción del canal mar Blanco-mar Báltico. Tras su liberación en 1945, publicó una crónica de sus experiencias. «Mi actitud hacia el régimen soviético está hoy completamente definida: miedo —escribió—. Hasta que llegué a este país, en realidad no temía a la gente. La Rusia soviética me enseñó a tener miedo al hombre.» [32]

El escritor polaco Gustaw Herling, arrestado en la Polonia ocupada por los soviéticos en 1940 y sentenciado a dos años de trabajos forzados, describe el temor generalizado entre los prisioneros del campo y cómo el miedo a la muerte, que podía golpear en cualquier momento, «se transformaba en el miedo a la noche». «Cual barco fantasma perseguido por la muerte —escribe—, nuestro barracón flotaba en el mar de oscuridad sin luna, transportando en su bodega a la tripulación durmiente de galeotes.» [33]

Solzhenitsyn, que había sido sentenciado a ocho años en los campos por «agitación y propaganda antisoviética», pasó tres años en el norte de Kazajistán, trabajando primero como albañil y después en un taller mecánico. Esas experiencias le sirvieron de base para escribir su novela *Un día en la vida de Iván Denísovich*, que cuenta la historia de un hombre falsamente acusado de ser un espía alemán y condenado a diez años de trabajos forzados. En *Archipiélago Gulag*, Solzhenitsyn describía la URSS como un país envuelto en redes terroristas. Las prisiones y los centros de tránsito eran las partes visibles de un sistema que operaba mediante actividades encubiertas de informantes, espías, agentes secretos e interrogadores. En el Gulag, los presos eran reclutados para ser guardias, convirtiéndose en carceleros en las instituciones que los reprimían. Puede que la publicación del libro arrojase luz sobre la opresión soviética, pero bajo Leónidas Breznev, que sustituyó a Jruschov en 1964, Solzhenitsyn fue

perseguido y finalmente desterrado. Las autoridades soviéticas, señaló en cierta ocasión el escritor, mostraban un «miedo animal a exponerse». [34]

A partir de 1929 se extendió el sistema del Gulag original, del que acabaría haciéndose cargo en 1934 el NKVD, al fusionarse con el OGPU o Directorio Político Unificado del Estado. Aunque muchos conocían la existencia del Gulag, el Estado mantenía oculta su magnitud. El conocimiento a medias creaba un clima de incertidumbre, lo cual significaba que los ciudadanos vivían con la preocupación constante de ser denunciados y arrestados. El miedo se perpetuaba mediante historias sobre la dureza de la vida en los campos, que se filtraban a través de la correspondencia de los reclusos o de los afortunados que lograban volver a casa.

Esa dinámica de rumores y medias verdades creó una sociedad de delatores, al igual que ocurrió en China durante la Revolución Cultural. Se alentaba la denuncia de tu vecino como un saboteador, que podría bastar para salvar tu pellejo o al menos para ganar tiempo. Algunos ciudadanos utilizaban las acusaciones para «ajustar cuentas, librarse de vecinos molestos que compartían el mismo apartamento comunitario o eliminar a aquellos que competían por el mismo empleo». [35] El escritor Anatoli Ribakov capta esa atmósfera de paranoia en su novela *El terror*, que empieza en 1934 cuando están comenzando las purgas de Stalin y cuenta la historia de un joven ingeniero, Sasha Pankratov, que al igual que el propio Ribakov ha sido desterrado a Siberia por cargos falsos de actividad contrarrevolucionaria. Stalin aparece como protagonista en el libro y, en una escena, reflexiona sobre la naturaleza del terror. Discrepando de la tesis de Engels de que el terror es una política de «crueldades inútiles» adoptada por aquellos que tienen miedo, Stalin cita con aprobación las palabras del revolucionario marxista Georgi Plejánov, que, inspirado por la Revolución francesa, había declarado que el terror «es un sistema de acciones cuyo objetivo es asustar a un enemigo político, propagar el horror en sus

filas». [36] Pero el terror, al menos tal como aparece en la novela de Ribakov, no es solo la política estatal, sino también un estado psicológico, aunque perpetuado mediante las instituciones estatales. [37]

Hannah Arendt, que escapó de un campo de internamiento en el sudeste de Francia en 1940, sostenía que el totalitarismo se distinguía de otras formas de autocracia por su énfasis en «dominar y aterrorizar a los seres humanos desde dentro». El objetivo ya no era neutralizar a los adversarios políticos, sino monopolizar todas las dimensiones de la vida intelectual y emocional del individuo. La alienación, que Arendt denomina *soledad*, brindaba un terreno fértil para ser explotado por los líderes totalitarios. Al alimentar la sospecha y la falta de confianza en sí mismo se creaba una dependencia de la ideología del Estado. [38]

En su novela *Vida y destino*, ambientada durante el sitio de Stalingrado en 1941, el escritor ruso judío Vasili Grossman señalaba que el miedo podía vencerse. Por ejemplo, «los niños se arman de valor y entran en una habitación oscura, los soldados entran en combate, un joven puede saltar a un abismo con solo un paracaídas para salvarse». «Pero ¿qué sucede con ese otro miedo —se pregunta—, ese miedo que millones de personas encuentran insuperable, ese miedo escrito en letras carmesíes en el cielo plomizo de Moscú, ese miedo terrible al Estado?» En muchos sentidos, la novela de Grossman es una exploración de esos temores contradictorios, superpuestos y convergentes. Un personaje vive con el temor de «que podría ser arrastrado de nuevo al mundo de los campos, al mundo del hambre», mientras que otro siente un miedo «siempre al acecho en su corazón; miedo a la ira del Estado, miedo a ser una víctima de dicha ira capaz de aplastar a un hombre y convertirlo en polvo». Como dice el narrador, se trata de una historia sobre el «miedo a vivir con miedo». [39]

Lejos de ser una política bien concebida y centralizada, el miedo en la Unión Soviética era producido con frecuencia mediante procedimientos arbitrarios y azarosos. Impregnaba tanto a la élite como a las bases y se

propagaba por la sociedad soviética conforme los ciudadanos comenzaban a anticipar e interiorizar los aparatos represivos del sistema del que formaban parte. «El terror al Partido —escribe el historiador Igal Halfin— era el resultado de un interrogatorio interminable a uno mismo.» [40] La poeta Anna Ajmátova, cuyo esposo e hijo fueron enviados al Gulag, comenzó a escribir su poema de 1935 «Réquiem» como una elegía a aquellos que habían sido encarcelados. Temerosa de que las autoridades descubriesen el poema, pidió a sus amigos que la ayudasen a memorizar los versos, como si el mundo hubiese regresado a una era «pre-Gutenberg». [41] Grossman se preguntaba por qué, habiendo aplastado por completo la libertad, Stalin continuaba temiéndola. [42]

Aparte de su función como un instrumento del temor, el Gulag se justificaba aduciendo que desempeñaba un papel económico vital, proporcionando mano de obra a las empresas estatales, a menudo en regiones remotas en las que resultaba imposible encontrar trabajadores libres. Los convictos o *zeks* construían ferrocarriles y fábricas, y trabajaban en la manufactura, las explotaciones madereras y la minería, con estrictos objetivos de producción determinados por el Estado. [43] Por supuesto, eso también era cierto en otros sistemas de campos, incluidos los campos de internamiento gestionados por el ejército imperial japonés desde la década de 1930 y durante la Segunda Guerra Mundial, en los que se ponía a trabajar a los prisioneros militares y civiles en proyectos de construcción, en minas, campos y fábricas, incluidas las dirigidas por algunas de las mayores corporaciones japonesas. Análogamente, el sistema de *laogai* establecido en China después de 1949 implicaba el uso de mano de obra penitenciaria en las granjas estatales y en una red de actividades industriales por todo el país, incluidas las minas de carbón y las fábricas textiles. [44] En Alemania había tanto campos de concentración como campos de exterminio. Auschwitz pasaba de una función a la otra, pero también fue concebido por Himmler como un centro dedicado a la agricultura y la

manufactura en respaldo del esfuerzo bélico, con el eslogan *Arbeit Macht Frei* («El trabajo te hace libre») iluminado sobre la entrada del campo. [45]

El sistema carcelario soviético, sin embargo, era en su conjunto otra escala de «terror por cuotas» y era central en el modelo económico estalinista de industria operada por el Estado. [46] La región siberiana de Kolimá llegó a simbolizar el sistema de los gulags, con localidades remotas construidas en torno a los campos en los que los prisioneros excavaban en busca de carbón, estaño, uranio y oro. El documental de 2019 *Kolimá: el lugar de nacimiento de nuestro miedo*, del periodista y bloguero ruso Yuri Dud, explora el legado de los gulags en esa remota región de Rusia, donde la temperatura puede alcanzar los 50 ºC bajo cero. En el Campo de Trabajo Correctivo de Butugychag, en el «Valle de la Muerte», los convictos eran forzados a extraer mineral de uranio sin equipo de protección, y presuntamente se experimentaba con los internos en un centro secreto de investigación médica. Y, sin embargo, según una encuesta de 2018, casi la mitad de los jóvenes rusos con edades comprendidas entre los dieciocho y los veinticuatro años no tenían ni la menor idea de las represiones estalinistas.

Hoy en día, el término *Gulag* significa algo más que el nombre de una institución soviética; representa un sistema de gobierno mediante el terror del estilo descrito por Orwell en su novela corta satírica de 1945 *Rebelión en la granja*, en la que una idealista revolución animal desemboca en una tiranía. Aunque el propio Orwell concibió la obra como una crítica del «mito soviético» y tras su muerte los derechos de la película fueron adquiridos por la CIA para promover la propaganda antisoviética, el libro hablaba del peligro del totalitarismo dondequiera que este pudiera existir. [47]

En contraste, *campo de concentración* se ha convertido en una abreviatura para designar el terror del régimen nazi, aun cuando se emplease también para describir los centros de detención construidos por los españoles en Cuba en la década de 1890 y los campos instalados por los

británicos para los prisioneros de guerra bóeres en Sudáfrica en 1900. En junio de 2019, la congresista estadounidense Alexandra Ocasio-Cortez anunció en su página de Instagram que la administración de Donald Trump estaba «dirigiendo campos de concentración en nuestra frontera meridional». Al invocar el fantasma del Holocausto, provocó una enérgica reacción en aquellos que cuestionaban la equivalencia entre los centros de detención estadounidenses para los inmigrantes indocumentados y un sistema integral de terror estatal que mató a seis millones de judíos. Más tarde, Ocasio-Cortez tuiteó el enlace a un artículo que sugería que las instalaciones federales de detención, al ser instituciones para la «detención masiva de civiles sin juicio», se ajustaban a la definición básica de «campo de concentración». [48] En cambio, la superviviente del Holocausto Ruth Klüger había advertido contra la generalización relativa a los campos y el terror que estos provocaron. Respecto de los campos de exterminio, escribe, resulta «más fácil de comprender si los metemos todos en el saco de una enorme generalización, como implica el término *campos de exterminio*, pero, en el proceso, los mitificamos o los trivializamos. Incluso el terror y la privación difieren de caso a caso». [49]

La cuestión de cómo debería definirse un *campo* había pasado a primer plano a finales de los años cuarenta del pasado siglo. Para algunos, los campos de concentración nazis eran una aberración histórica, pero para otros el campo era un componente esencial del totalitarismo. En Francia, los horrores del *Gulag* fueron denunciados por el escritor David Rousset. El sistema de los campos soviéticos, argüía, estaba a la par de los campos de concentración nazis. En vez de distinguir los unos de los otros, enfatizaba los apuros compartidos por las víctimas, y sostenía que los campos nazis debían considerarse parte de un sistema económico y burocrático deshumanizador más amplio que funcionaba mediante el terror. «La gente normal —escribía— no es consciente de que cualquier cosa es posible.» [50]

Rousset ponía el foco de atención en los campos de concentración y en el trabajo penitenciario más que en los campos de exterminio, y se basaba en sus propias experiencias. En las fotografías en los archivos del Museo Conmemorativo del Holocausto de Estados Unidos aparece con el uniforme de prisionero a rayas y ayudando a evacuar a internos demacrados de un campo recién liberado, o de pie junto a unos soldados estadounidenses en una letrina de ladrillo mientras les muestra unos cadáveres desnudos en el suelo. Trotskista comprometido, había permanecido activo en la resistencia francesa hasta su captura por la Gestapo en 1943, antes de ser deportado a Buchenwald y luego a Wöbbelin. [51] Después de la guerra escribió sobre sus experiencias en un libro, *L'univers concentrationnaire* (traducido al inglés como *The Concentration Camp Universe* y al castellano como *El universo concentracionario*), y en 1949 suplicó a antiguos reclusos que se uniesen a él para dar testimonio de la equivalencia entre el terror de los campos de concentración y el sistema del Gulag soviético. [52]

Cuando Rousset sugirió que el Gulag era la consecuencia lógica del totalitarismo, muchos intelectuales prosoviéticos pusieron reparos. Después de todo, Stalin había contribuido a derrotar a Hitler. El periodista Pierre Daix, un compañero superviviente de los campos, acusó a Rousset de falsear la historia, y alegó que era un títere de Occidente que trabajaba para difundir la propaganda antisoviética. Rousset llevó a los tribunales a Daix y a su editor por difamación en 1951, citando a testigos que habían experimentado el Gulag (incluido Julius Margolin) para que prestasen declaración y denunciando lo que calificaba de «crímenes contra la humanidad» perpetrados por los soviéticos. «Quienes justifican los campos soviéticos —escribiría más tarde Margolin— están preparando una segunda edición de Hitler en el mundo.» [53] Rousset logró ganar el caso.

En ese mismo año, la Federación Estadounidense del Trabajo elaboró un mapa de la URSS que mostraba las localizaciones de cerca de doscientos campos de trabajos forzados que conformaban el sistema del Gulag. El

mapa «“Gulag” — Slavery, Inc.» estaba siendo utilizado como un arma en la Guerra Fría, convirtiéndose al parecer en «una de las obras más difundidas de la literatura anticomunista». [54]

Cualquiera que sea la posición que uno adopte en el debate acerca de la equivalencia entre los gulags y los campos de concentración alemanes, los primeros tienden a ser recibidos con relativa indiferencia. Esta discrepancia llamó la atención de la historiadora Anne Applebaum cuando reparó en la multitud de vendedores ambulantes que ofrecían parafernalia militar en el puente de Carlos de Praga. Se preguntaba por qué los turistas occidentales, que estarían horrorizados ante la idea de comprar mercancía nazi, estaban encantados de adquirir propaganda soviética. ¿Por qué, se preguntaba, «mientras que el símbolo de una matanza nos llena de horror, el símbolo de otra matanza nos hace reír»? [55]

Al volver la vista atrás tres cuartos de siglo después de lo acaecido, cuesta comprender el terror experimentado por las víctimas de la violencia nazi. En diciembre de 1943, Primo Levi fue capturado a sus veinticuatro años por las milicias fascistas en el norte de Italia y encarcelado en Fossoli di Carpi, un campo de prisioneros de guerra en Emilia-Romaña. Unas semanas después, los oficiales alemanes de las SS ordenaron el traslado de los presos a Auschwitz. «Las diferentes emociones que fueron despertadas en nosotros —escribe Levi—, de resignación consciente, de rebelión fútil, de abandono religioso, de miedo, de desesperación, ahora, tras una noche en vela, convergían en un pánico colectivo incontrolado.» A su llegada al campo, los pasajeros eran divididos en dos grupos: los que podían ponerse a trabajar y los que se consideraban superfluos. Después eran desnudados, rapados y tatuados. Pocos lograrían sobrevivir. «De las cuarenta y cinco personas de mi vagón —escribe Levi—, solo cuatro volvieron a ver sus hogares; y el nuestro fue con creces el más afortunado.» [56]

Viktor Frankl, que más tarde llegaría a ser psiquiatra, describe el momento en que iba en el tren y se percató de que estaban llegando a Auschwitz, cuyo nombre representaba «todo lo horrible: las cámaras de gas, los crematorios, las masacres». «Mi imaginación me condujo a ver horcas con personas colgadas de ellas —relata—. Estaba horrorizado, pero fue una suerte, porque paso a paso tendríamos que acostumbrarnos a un horror terrible e inmenso.» [57] Para los niños, cuenta Ruth Klüger, el terror del campo era demoledor de un modo en que no lo era para los adultos. Tras ser sacada a rastras del tren, respirando con dificultad, hubiese deseado llorar, pero sus lágrimas se habían «secado en aquel espeluznante lugar». Aunque el terror llenaba su garganta como el vómito, había «una especie de lógica en todo aquello»: después de todo, ya la habían despojado de sus derechos «uno a uno». [58]

Muchos de aquellos que sobrevivieron a los campos hablarían más adelante del pánico y la pérdida del pensamiento racional que habían experimentado. Frankl observaba que, aunque muchos prisioneros sufrían inicialmente una «ilusión del indulto», reaccionaban con frecuencia a los horrores del campo con una risa compulsiva o intentaban suicidarse precipitándose contra las cercas eléctricas. [59] En un estudio de doscientas víctimas realizado tras la guerra, se descubrió que, cualesquiera que fuesen sus antecedentes, quienes habían estado internados exhibían síntomas de ansiedad crónica, el resultado de la exposición constante al miedo. Manejar su respuesta era crucial para la supervivencia. Como decía un antiguo interno: «El miedo me daba fuerza». [60]

Ahora bien, reparemos en la confusión de los términos: miedo, terror, horror. Ante la escala de aquella masacre, las propias palabras eran inadecuadas. Margolin observaba que en el Gulag el significado de las palabras parecía cambiar; «pronuncian las palabras: hombre, cultura, hogar, trabajo, radio, cena, chuleta, pero ninguno de esos términos preserva su significado habitual en libertad». [61] Cuando escribió sobre sus experiencias

en su libro *Si esto es un hombre*, publicado en 1947, Levi comentaba la incapacidad del lenguaje para captar lo que experimentaba. «Decimos "hambre", decimos "cansancio", "miedo", "dolor", decimos "invierno" y son cosas diferentes —señalaba—. Son palabras libres, creadas y usadas por hombres libres que vivían en la comodidad y en el sufrimiento de sus hogares. Si los Lagers [campos] hubiesen durado más tiempo, habría nacido un lenguaje duro.» [62] En otro lugar reflexionaba sobre cómo el contenido moral de palabras tales como *bien* y *mal*, *justo* e *injusto* muere dentro de un mundo de alambre de espino.

En 1975, Levi publicó una colección de veintiún relatos cortos autobiográficos, cada uno de ellos con el nombre de un elemento químico, que trataban en parte de su tiempo en el campo. *El sistema periódico* era una forma de poner orden en sus experiencias de un sistema que no solo aplastaba a las personas, sino que también destruía las capacidades semánticas y expresivas del lenguaje.

Al final de su relato sobre la vida en Auschwitz, Frankl comenta que llega un momento en la vida del prisionero liberado «en el que todas sus experiencias en el campo se le antojan una mera pesadilla». «La experiencia culminante para el hombre que regresa a casa —escribe— es la maravillosa sensación de que, después de todo cuanto ha sufrido, nada ha de temer ya, excepto a su Dios.» [63] Pero el miedo de Levi jamás desapareció. En un relato breve incluido en *El sistema periódico* y titulado «Vanadio», describe una experiencia que tuvo cuando trabajaba como químico en Italia en los años sesenta. Un día, la fábrica recibió un cargamento de resina que se utilizaba en los barnices, pero no se secaba. Cuando Levi contactó con la empresa alemana a propósito del producto defectuoso, descubrió que su homólogo, un tal doctor L. Müller, tenía el mismo nombre que uno de los supervisores alemanes del laboratorio en el que él había trabajado en Auschwitz. ¿Podría tratarse de la misma persona? Cuando escribió para preguntar, recibió una respuesta de Müller, quien reconocía que era en

efecto el mismo individuo. Siguió una breve correspondencia en la que Müller intentaba justificar su vida e imploraba a Levi que se reuniese con él. «Sobre el "encuentro esperado" no dije nada —escribe Levi—, porque me daba miedo. No tenía sentido recurrir a eufemismos, hablar de timidez, repugnancia, reticencia. La palabra era miedo.» Era el miedo a lo que pudiera decirse, a los recuerdos que volverían y a reunirse con alguien que había sido, después de todo, su «captor». Pero Müller lo atrapó desprevenido con una llamada de teléfono y, aturdido, Levi aceptó un encuentro en la Riviera italiana. Al cabo de ocho días, sin embargo, recibió un mensaje de la esposa del doctor Müller, quien le informaba de la inesperada muerte de su marido a los sesenta años. [64]

Si esa historia tiene una moraleja, es que el miedo no se endurece con facilidad ni se convierte en indiferencia; al igual que la resina defectuosa que desencadena el intercambio y reaviva los recuerdos del campo, el miedo se aferra a las vidas de aquellos a quienes afecta. Leemos esta historia sabiendo que en abril de 1987 Levi halló la muerte tras caer desde su apartamento en un tercer piso de Turín a sus sesenta y siete años, un episodio que el forense dictaminó como suicidio. Fuese o no ese el caso, el superviviente del Holocausto y activista Elie Wiesel estaba sin duda en lo cierto cuando escribió en ese momento: «Primo Levi murió en Auschwitz cuarenta años después». [65]

Dada la magnitud de la violencia y el número de asesinados, el terror del Holocausto puede caer en la abstracción con demasiada facilidad. Arendt sugería que marcaba un punto «en las etapas finales del totalitarismo» en el que «aparece un mal absoluto (absoluto porque no puede ser ya deducido de motivos humanamente comprensibles)». [66] «Desde el Rin hasta el Óder no hice ninguna fotografía —confesaba el fotógrafo Robert Capa en 1947 en sus memorias de la Segunda Guerra Mundial—. Los campos de concentración estaban plagados de fotógrafos, y cada nueva imagen del horror servía únicamente para disminuir el efecto total.» [67] Capa plantea

aquí la cuestión de cómo hemos de representar esta escala de horror, por no hablar de comprenderla. Como diría Adorno en 1951: «Escribir poesía después de Auschwitz es un acto de barbarie». [68]

En *Si esto es un hombre*, Levi abandona la cuestión del significado para centrarse en los detalles de la vida en el campo. Rodeado por las ejecuciones masivas y enfrentado a la perspectiva de su propia extinción, lo único que puede hacer es fijarse en lo trivial; es a través de los objetos y los sucesos aparentemente incidentales de esa simple existencia como cabría descubrir en última instancia ese significado restaurador, como los zapatos que los presos se ven forzados a quitarse con cuidado para que no se los roben. «Alguien llega con una escoba y barre todos los zapatos —cuenta Levi—, los arrastra en un montón al otro lado de la puerta. Está loco, va a tirarlos todos a la vez, noventa y seis pares, estarán desparejados.» Más adelante observa: «Y que no se piense que los zapatos constituyen un factor de importancia secundaria en la vida del Lager. La muerte empieza por los zapatos; para la mayoría de nosotros, resultan ser instrumentos de tortura, que tras unas pocas horas de marcha provocan dolorosas úlceras que llegan a infectarse fatalmente». [69]

Entre los objetos expuestos en el Museo de Auschwitz hay una montaña de zapatos de presos. Cuarenta metros cúbicos de calzado anónimo nos recuerdan las vidas subsumidas en el horror. Los zapatos nos acercan más a aquellos que perecieron en aquel lugar que las fotos de los muertos amontonados en fosas. Pertenecen a un inventario de objetos ora arrebatados a los prisioneros ora utilizados contra ellos, como las latas vacías de balines de gas venenoso Zyklon B. Aparte de los zapatos, el museo alberga ropas, chales de oración, miembros protésicos, ollas y sartenes, maletas y cabellos humanos afeitados de las cabezas de los enviados a las cámaras de gas. No es solo el botín de los nazis ni la exhibición del poder retorcido; muchos de esos efectos personales se utilizaban en una economía de trueque. [70] Como nos muestra el escritor

polaco Tadeusz Borowski en sus relatos sobre Auschwitz, para aquellos que no eran asesinados de inmediato en los crematorios (tras haberse extraído de ellos el dinero, el oro y los diamantes), la vida en el campo se centraba en la supervivencia y los intercambios de pan, mermelada, azúcar, camisas y zapatos resistentes. [71] Pero ahora, casi ochenta años después, esas cosas son un medio de remembranza. Y sucede algo más cuando contemplamos la exhibición de zapatos en el museo. Parecen haber sido elevados al reino de los cuentos de hadas, donde por un breve instante el terror es eclipsado por la esperanza de que la libertad pudiera materializarse todavía antes de las campanadas de medianoche.

12

Un certamen de pesadillas

Al reflexionar sobre la amenaza de la bomba atómica en 1945, George Orwell advertía de una indefinida «paz que no es paz». Oriente y Occidente estaban ahora enfrentados, y el mundo se hallaba encerrado en bloques de poder geopolítico rivales. El miedo a la aniquilación nuclear podría haber «puesto fin a las guerras a gran escala», pero ello conduciría probablemente a un nuevo género de «guerra fría»: una lucha por el poder entre «super-Estados monstruosos» librada mediante la propaganda, las operaciones encubiertas y la promoción de los intereses políticos y económicos en las esferas globales de influencia. [1]

En 1947, el periodista y comentarista político estadounidense Walter Lippmann popularizó el término *Guerra Fría* en un libro homónimo, en el que argumentaba en contra de una política estadounidense de contención contra la URSS, alegando que esta implicaría respaldar a dudosos Estados satélites y gobiernos títeres a cambio de su apoyo. [2] El mismo año, el financiero y estadista Bernard Baruch amplió la definición de «Guerra Fría» cuando sugirió que los conflictos laborales industriales en Estados Unidos estaban sirviendo a intereses extranjeros. «No nos dejemos engañar, hoy estamos en medio de una guerra fría —proclamaba—. Nuestros enemigos se encontrarán en el extranjero y en casa. No olvidemos jamás esto: nuestro malestar es la clave de su éxito.» [3] La mitigación de ese miedo a la agitación era el objetivo que perseguía la promulgación de la Ley Taft-

Hartley en junio de 1947, que restringía las actividades de los sindicatos, a los que se prohibió la organización de huelgas salvajes, boicots y piquetes. También se obligaba a los dirigentes sindicales a firmar declaraciones juradas de no pertenencia a partidos comunistas. Conforme despegaba la economía estadounidense en el *boom* de la posguerra, la anticipación de disturbios perpetrados por los agitadores del país, vulnerables a la manipulación de agentes extranjeros, creaba nuevos temores y una creciente convicción de que se requerían formas novedosas de «guerra psicológica» para derrotar al enemigo interno.

Los temores de la Guerra Fría ocuparían un lugar prominente en los discursos del presidente estadounidense Dwight Eisenhower en los años cincuenta. En su discurso de toma de posesión en enero de 1953, advertía de las «fuerzas del bien y del mal» que «se congregan y se arman para enfrentarse como rara vez antes en la historia». La bomba atómica representaba una nueva amenaza: el poder de destruir la vida en la Tierra. Los sueños de paz de la posguerra se hallaban ahora en peligro; como él decía, «la sombra del miedo se ha alargado de nuevo oscuramente por el mundo». [4]

El miedo de Eisenhower dimanaba de la amenaza planteada por la agresión extranjera, pero reconocía asimismo que se requerían nuevos instrumentos para enfrentarse al desafío de la propaganda dentro del país. La guerra fría implicaba sigilo, la habilidad de influir sin ser visto, y esa era la justificación para la creación del Consejo de Estrategia Psicológica de Estados Unidos en 1951, cuatro años después del establecimiento de la CIA. «Nuestro objetivo en la "guerra fría" no es la conquista del territorio ni la subyugación por la fuerza —anunciaba Eisenhower—. Los medios que emplearemos para difundir esta verdad se califican con frecuencia de "psicológicos".» [5]

El artista estadounidense George Tooker captó esa época de guerra psicológica en su cuadro de 1950 *El metro*. Por aquel entonces, el miedo

bélico se había distendido y se había transformado en una turbia atmósfera de posguerra de sospechas y amenazas insidiosas. La claustrofóbica escena urbana de Tooker recuerda una prisión, con sus corredores laberínticos, sus barras metálicas y su torniquete. Unas figuras andróginas con trajes aparecen atrapadas en un mundo subterráneo saturado de intenciones violentas. Un hombre holgazanea con las manos en los bolsillos y la espalda contra una pared blanca de azulejos, mientras otros personajes miran por encima de sus hombros, «atormentados», como los describiría un crítico en 1955, y «llenos de temor, angustia o desesperación». [6] El extrañamiento representado trae a la mente las enrevesadas tramas del cine negro hollywoodiense. Estamos a punto de presenciar un crimen, o quizá se está cometiendo uno. No se trata del inframundo ni de un mundo plenamente familiar; es un lugar intermedio, bañado con una fluorescencia fría e inquisitorial: el territorio de la Guerra Fría.

Después de la Segunda Guerra Mundial, el escritor y filósofo Albert Camus caracterizaba el siglo XX como «el siglo del miedo», en el que la gente parecía haber perdido toda la fe en el futuro. [7] Mientras tanto, el poeta W. H. Auden estaba trabajando en su largo poema *The Age of Anxiety: A Baroque Eclogue* [La era de la ansiedad: una égloga barroca], publicado en 1947. Y el mismo año en que Tooker pintó *El metro*, Hannah Arendt intentaba captar las contradicciones de un mundo que parecía desgarrado entre «la esperanza desesperada» y «el miedo desesperado», «la fatalidad insoslayable» y «el optimismo temerario». Mientras los imperios europeos se desmoronaban y las antiguas colonias afirmaban su independencia, los regímenes democráticos se enfrentaban a los poderes totalitarios emergentes. Después de dos guerras mundiales, ¿acaso no era una tercera una mera cuestión de tiempo? A esas alturas no había ninguna perspectiva de regresar a un viejo orden mundial que había quedado ampliamente destrozado. Al mirar al futuro, le resultaba evidente que «el progreso y la fatalidad son dos caras de la misma moneda». El sentimiento de dominio

del mundo por parte de la especie humana era contrarrestado por la sensación de desintegración e impotencia para manejar las fuerzas políticas destructivas que se habían desatado. El terror de las dictaduras del siglo XX requería una revaluación del pasado. «La corriente subterránea de la historia occidental —escribía Arendt— ha salido por fin a la superficie y ha usurpado la dignidad de nuestra tradición. Esta es la realidad en la que vivimos.» [8] Esa es la «corriente subterránea» que el cuadro de Tooker condensa con tanta maestría.

Los metros, por supuesto, habían desempeñado un papel importante en Londres durante el Blitz entre 1940 y 1941, cuando, durante ocho meses, Gran Bretaña fue el blanco de los ataques concertados de la Luftwaffe alemana. Más de un millón de edificios londinenses resultaron dañados o destruidos por las bombas, y más de veinte mil civiles perecieron en la capital, con aproximadamente el mismo número de muertos en las localidades bombardeadas por todo el país. Millares de personas se refugiaron en el sistema de trenes subterráneos de la capital, y crearon una comunidad unida por el temor compartido, como documentó el fotoperiodista Bill Brandt en sus conmovedoras imágenes de londinenses acurrucados en andenes, túneles y escaleras. Elizabeth Bowen, que sirvió como guardiana de refugios antiaéreos en el centro de Londres y cuya casa fue bombardeada en 1941 y 1944, observaba que «muchas personas tenían sueños intensos, profundos y extraños» durante el Blitz, en los que «el subconsciente sobrecargado de todos se desbordaba y se fusionaba». [9]

Si bien el metro ofrece una poderosa imagen del subconsciente, es asimismo una metáfora impresionante de la política subterránea: un mundo clandestino que acecha bajo la fachada de la cotidianidad. El historiador Eric Hobsbawm definió una vez ese mundo como «un certamen de pesadillas», una acertada descripción de la Guerra Fría. [10]

En el verano de 1945, la Conferencia de Potsdam dividió la Europa continental en dos campos: Este y Oeste, separados por un «Telón de Acero», según la célebre descripción de Churchill de 1946. Estados Unidos, declaraba, «se erige en este momento como el pináculo del poder mundial». Y, sin embargo, había motivos para la ansiedad, y no solo por la amenaza que representaba para Occidente la Unión Soviética en una era en la que «la guerra puede implicar a cualquier nación». «Si miráis a vuestro alrededor —decía Churchill a su audiencia en Fulton, Misuri—, debéis tener no solo el sentimiento del deber cumplido, sino también la ansiedad de no caer por debajo del nivel de logro.» [11]

La Europa en bancarrota y destruida por las bombas (Londres, Berlín y Viena) era otro escenario de esa Guerra Fría. Entre las ruinas de esas ciudades del viejo mundo, fuerzas siniestras merodeaban en las sombras, a la espera de perturbar la frágil paz de la posguerra y de insinuarse en la vida interior de las sociedades democráticas. Una atmósfera de suspense y premonición impregna el guion de Graham Greene para la película de 1949 *El tercer hombre*, cuya trama se centra en una misteriosa red mafiosa que desarrolla su actividad al amparo de la confusión de la posguerra en la Viena asolada por las bombas, una ciudad dividida en un sector aliado y una zona soviética.

Berlín también estaba fragmentado en diferentes sectores (americano, británico, francés y soviético), con la ciudad libre rodeada por la República Democrática Alemana comunista, creada por los soviéticos en octubre de 1949. Como dijera Jruschov con su franqueza característica, se trataba de una ciudad «clavada como una espina en la garganta soviética». [12] En medio de la creciente tensión entre Occidente y la Unión Soviética a finales de los años cincuenta, el Gobierno de Alemania del Este construyó un muro en solo dos semanas, un esfuerzo de guerra relámpago para frenar el flujo de desertores hacia el Oeste. Iniciado en agosto de 1961 (originalmente de ladrillo y bloques de hormigón y posteriormente de hormigón y acero

reforzado), el Muro de Berlín tenía casi cuatro metros de altura y más de ciento sesenta kilómetros de longitud en los años ochenta, y serpenteaba por la ciudad y alrededor de los sectores occidentales.

El muro no solo daba forma material al «Telón de Acero» de Churchill; era asimismo un reflejo de conflictos y temores más amplios. Los puestos de control, las torres de vigilancia, el alambre de púas, los pastores alemanes tirando de la correa y las barreras antitanque lo convirtieron en el arquetipo de la frontera de la Guerra Fría: el lugar de entregas, intercambios y traiciones; un obstáculo para ser superado escapando en globo aerostático y por túneles, cruzando a nado el río Spree o, en los años previos a su demolición, saltando a la libertad del Oeste desde los edificios de la Bernauer Strasse. La ciudad dividida era el escenario por excelencia del *thriller* de espías, comenzando con Richard Burton como el agente británico Alec Leamas en la adaptación cinematográfica de la novela de John le Carré de 1963 *El espía que surgió del frío*, y Michael Caine como el inimitable Harry Palmer en la versión fílmica de *Funeral en Berlín* de Len Deighton (1966).

Ahora bien, la reflexión cinematográfica más conmovedora sobre el Berlín de la Guerra Fría es sin duda *Las alas del deseo* (*El cielo sobre Berlín*) de Wim Wenders. La película capta la ciudad al final de la Guerra Fría, en 1987, dos años antes de la caída del muro. Los ángeles andan entre los humanos, incapaces de intervenir, y su omnisciencia es un eco de un Estado siempre vigilante. Berlín es una ciudad encantada que se halla dividida entre los ángeles y sus temerosos homólogos humanos, y entre el Este y el Oeste. El muro lleno de grafitis es el indicador de una violenta separación, una «franja de la muerte» que proyecta una sombra sobre todas las vidas. Y, sin embargo, aunque la película sugiere un lugar sumido en la historia divisoria, insinúa asimismo la perspectiva de la unificación.

Desde finales de los años cuarenta, los temores de la subversión interna eran evidentes por todo el mundo, desde Estados Unidos hasta la República Popular China. En 1949, el Partido Comunista Chino, dirigido por Mao Zedong, conquistó el poder. Y desde junio de 1950, el país estaba en guerra con Estados Unidos y Gran Bretaña en Corea del Norte. El uso estratégico del miedo, como hemos visto, ha sido siempre un instrumento vital de los gobiernos autocráticos y totalitarios. Pero Mao, al igual que Stalin, cuyas políticas emulaba, tenía un don especial para el uso político del miedo.[13] Lo aprovechaba con mucha efectividad para destruir a sus enemigos e imponer disciplina dentro de sus filas.

En 1952, durante la guerra de Corea, Mao explotó el sentimiento antioccidental en un momento de crisis, empleando el miedo colectivo para impulsar su agenda social transformadora. El año precedente, Corea del Norte y la Unión Soviética habían acusado al ejército de Estados Unidos de usar la guerra bacteriológica en Corea. Los aviones estadounidenses, afirmaban, estaban dejando caer plagas para propagar enfermedades letales: peste, cólera, encefalitis y ántrax. Las acusaciones se repetían en los periódicos chinos, y Mao incrementó la tensión, poniendo al país en pie de guerra biológica y llamando a los ciudadanos patrióticos a perseguir y exterminar las plagas invasoras, ya se tratase de moscas, pulgas, mosquitos, ratas o perros.[14] Las acusaciones, y el miedo que estas provocaban, proporcionaban a los dirigentes comunistas un frente conveniente para promover un programa radical de colectivización.

El miedo seguía siendo un catalizador para la revolución en las campañas de Mao contra los terratenientes y la supresión de los «contrarrevolucionarios»; se cultivó asimismo para garantizar la cooperación de las masas en el Gran Salto Adelante a partir de 1958, una campaña diseñada para transformar la economía agraria del país en una sociedad comunista, que provocaría la muerte de decenas de millones de ciudadanos chinos en el proceso. Pero mientras despegaba la

colectivización en China, el miedo cedía el paso a la violencia más sistemática. «La violencia se convirtió en un instrumento rutinario de control —explica el historiador Frank Dikötter—. No se empleaba de modo ocasional sobre unos pocos para infundir temor en la mayoría, sino que se dirigía de forma sistemática y habitual contra cualquiera a quien se viese perder el tiempo, obstruir o protestar, por no hablar de hurtar o robar: una mayoría de los aldeanos.»

Entretanto, en el «tenebroso mundo de los rumores», las historias de la escasez de alimentos, la guerra y la invasión inminente difundían un temor que no solo cuestionaba a las autoridades, sino que también «promovía un sentimiento de cohesión». [15] En su novela autobiográfica *Cisnes salvajes*, Jung Chang describe cómo se unió a la Guardia Roja como una adolescente idealista durante la Revolución Cultural de los años sesenta, cuando Mao intentaba aniquilar los elementos reaccionarios residuales en el seno de la sociedad china. Pronto los padres de Chang fueron arrestados y torturados, mientras la propia Chang era desterrada al campo para su reeducación. Como observaría más adelante: «los chinos deben de ser el pueblo más traumatizado del mundo. El miedo se halla inserto en la psique nacional». [16]

Cuando Bernard Baruch había hablado en 1947 de los «enemigos en casa», había dado voz a los crecientes temores de que el comunismo estuviese sembrando sus semillas en Estados Unidos. Los espías extranjeros estaban trabajando para socavar la seguridad del país, y estaban atrayendo para su causa a algunos estadounidenses. La tarea más importante consistía en descubrir a esos ciudadanos canallas, una labor nada fácil, toda vez que chaqueteros y espías se mezclaban. Los *commies* («rojos») eran camaleónicos e indistinguibles del resto, al igual que los superhéroes de los cómics que luchaban contra el mal desde finales de los años treinta, sobre todo Superman, con sus trajes corrientes y sus gafas de Clark Kent. Eso sí:

hasta que se despojaba de su disfraz y revelaba su musculoso *alter ego* con su logotipo estampado.

El escenario estaba preparado para el «Temor Rojo», desatado no solo por la perspectiva de la infiltración comunista, sino también por las limitaciones de la detección. Los *commies* podían estar por todas partes, pero eran difíciles de identificar, lo cual es uno de los motivos por los que las películas de Hollywood de los años cuarenta y cincuenta estaban obsesionadas con observar y ser observado, con el poder del disimulo y la incertidumbre de lo que se ha visto o no puede verse del todo, un buen ejemplo de lo cual es *La ventana indiscreta* de Alfred Hitchcock, de 1954.

Durante la Segunda Guerra Mundial había existido un temor generalizado en Estados Unidos a que una red de espías y saboteadores nazis estuviese minando el esfuerzo bélico. [17] Sin embargo, tras la derrota de Alemania en 1945, la URSS y el movimiento comunista internacional en general se consideraban la amenaza principal. En 1949, el historiador Arthur Schlesinger advertía que los soviéticos estaban dedicados a reclutar para su causa a miembros del Partido Estadounidense local, creando una quinta columna que representaba «una terrible cabeza explosiva para las energías tradicionales del expansionismo ruso». [18] Era una amenaza de una magnitud totalmente diferente a los intentos de sabotaje precedentes por parte de los alemanes, que habían sido «burdos e inefectivos». [19]

El senador Joseph McCarthy y su Comité de Actividades Antiestadounidenses, creado en 1938, contribuyeron a alimentar el «Gran Miedo». [20] Se investigaba a los americanos sospechosos de vínculos procomunistas y se ponía en la lista negra a aquellos que no cooperaban. McCarthy declaraba estar desvelando «una conspiración tan inmensa y una infamia tan negra como para eclipsar cualquier empresa semejante en la historia de la humanidad». [21] Aunque Harry Truman pudiera haberse opuesto a la Ley de Seguridad Interna de 1950, que otorgaba al presidente poderes excepcionales para arrestar y detener a cualquiera a quien se

creyese implicado en espionaje o sabotaje, la doctrina de la contención comunista que formuló en una alocución ante el Congreso tres años antes había sido calculada «para atemorizar al país», como diría un senador estadounidense. [22] Preocupado por una insurrección comunista en Grecia y la creciente influencia soviética en Turquía, Truman pidió al Congreso que autorizase una ayuda militar y económica de cuatrocientos millones de dólares para «apoyar a los pueblos libres que están resistiendo los intentos de subyugación por minorías armadas o por presiones externas». Estados Unidos, decía, «se distingue por las instituciones libres, las garantías de la libertad individual, la libertad de expresión y de culto, y la libertad respecto de la opresión política». En contraste, el comunismo se basaba en «el terror y la opresión, una prensa y una radio controladas; elecciones amañadas y la supresión de las libertades individuales». [23] Cuatro meses después se presentó la Ley de Seguridad Nacional, con la que se creaba la CIA. En su segunda toma de posesión, en enero de 1949, Truman reiteró los peligros planteados por el comunismo y los desafíos de un mundo desgarrado entre «grandes esperanzas y grandes temores». «Contamos con la ayuda de todos aquellos que desean vivir libres del miedo —decía—, incluso de aquellos que viven hoy en día en el temor bajo sus propios gobiernos.» [24]

Aunque la caza de brujas contra los comunistas estaba impulsada por el miedo, declaraba estar desterrándolo en nombre de la libertad. Los temores anticomunistas tampoco eran nada nuevo. Había existido un miedo generalizado a la infiltración comunista en Estados Unidos tras la revolución bolchevique de 1917. [25] Durante la Primera Guerra Mundial, ese temor convergió con otras ansiedades, la principal de las cuales era la amenaza representada por las intromisiones extranjeras para la preponderancia de la cultura «anglosajona». [26] Pero el odio a los alemanes pronto se desplazó hacia los bolcheviques y su propaganda atea, que comportaba «una sensación de intranquilidad, un temor de que algo maligno y extranjero estuviese contaminando la nación». [27]

La intensidad de ese desasosiego alcanzó nuevas cotas durante y después de la Segunda Guerra Mundial. Cualquier cosa que contuviese el nombre *rojo* se consideraba ahora poco fiable y susceptible de escrutinio. Hasta el equipo de béisbol los Rojos de Cincinati fue rebautizado como los *Piernas Rojas de Cincinati* en 1953 para evitar verse empañados con asociaciones comunistas.[28] La Ley de Control Comunista de 1954 acabó con los «derechos, privilegios e inmunidades» que habían sido concedidos al Partido Comunista de Estados Unidos, prohibiéndolo, de hecho, con el argumento de que no era un partido político genuino, sino «en realidad un instrumento de una conspiración para derrocar al Gobierno de Estados Unidos». La militancia en el Partido y en cualquier «organización de "acciones comunistas"» se convirtió en un delito penal punible en virtud de los términos de la Ley de Seguridad Interna de 1950.[29]

Los miedos a una toma del poder comunista existían por doquier entre 1946 y 1954. La portada del cómic de 1947 *Is This Tomorrow: America under Communism!*, del que se publicaron varios millones de ejemplares a cargo de la Sociedad Educativa del Gremio Catequético de Saint Paul, Minesota, representaba unas llamas que envolvían la bandera estadounidense mientras el personal militar y los civiles repelían un avance comunista. El libro advertía a los lectores que debían «estar alerta ante la amenaza del comunismo: el estadounidense medio es propenso a decir: "Esto no puede ocurrir aquí". Millones de personas de otros países solían decir lo mismo. Hoy están muertos o viven en la esclavitud comunista. ¡ESO NO DEBE SUCEDER AQUÍ!».

Las historias febriles de complots comunistas impregnaban los medios de comunicación estadounidenses, y con frecuencia transmitían el mismo mensaje: elementos subversivos estaban conspirando para derrocar al Gobierno y tenían que ser detenidos antes de que fuese demasiado tarde. En 1948, la revista *Life* recordaba a sus lectores que los comunistas habían tomado el poder en la Unión Soviética mediante una combinación de

infiltración y violencia descarnada. Habían aprovechado la turbulencia económica y el descontento social para agitar al pueblo «con un aluvión de eslóganes propagandísticos». [30] Ese mismo año, MGM distribuyó el cortometraje de animación anticomunista *Make Mine Freedom* [Denme libertad]. Producido por el Departamento de Extensión del Harding College en Arkansas, la película declaraba promover «una comprensión más profunda de lo que ha convertido América en el mejor lugar del mundo para vivir». En el filme, un empalagoso vendedor que viste un traje morado y una pajarita amarilla intenta convencer a un grupo de estadounidenses para que renuncien a su libertad a cambio de un tónico reconstituyente llamado «ISMO del doctor Utopía». Cuando prueban la poción, sin embargo, vislumbran cómo serían sus vidas bajo el régimen del doctor Utopía: todos y cada uno de ellos está al servicio de un férreo Estado opresor. Consciente ahora del peligro que representa el vendedor, la multitud lo echa de la ciudad.

Era preciso hacer algo para granjearse la colaboración de Hollywood con el mensaje alarmista. Un joven Richard Nixon, a la sazón congresista republicano, instó a los estudios de cine para que ayudasen a producir películas anticomunistas en una ofensiva contra la propaganda de agitación. «La gente reacciona al miedo, no al amor —habría declarado más tarde Nixon—. Eso no lo enseñan en la escuela dominical, pero es cierto.» [31] El final de los años cuarenta y la década de los cincuenta fueron testigos de un torrente de películas de agitación (todas ellas poco exitosas en taquilla, lo cual no es de extrañar, habida cuenta de sus plomizas tramas), entre las que figuraban *El telón de acero* (1948), *La amenaza roja* (1949), *Me casé con un comunista* (1949) e *Invasion USA* (1952). [32]

Todas esas películas (y muchas otras por el estilo) utilizaban el miedo para enseñar a los espectadores cómo ver el mundo, y presumiblemente, cómo comportarse. Son aburridas películas de serie B, con un guion centrado en una única obsesión hasta tal punto que, al verlas ahora, uno se

pregunta cómo podían tomárselas en serio los espectadores. Quizá el público muy nervioso, preparado por unos medios de comunicación anticomunistas, hallase un cierto alivio al encajar sus prejuiciosos temores en los códigos cinematográficos hollywoodienses.

Los intentos de repolitizar la cultura popular, que iban de la mano de una ofensiva contra los contenidos sospechosos, reflejaban una toma de conciencia de la enorme importancia de los medios de comunicación en la conformación de las actitudes públicas. Si bien podían emplearse como un instrumento para contrarrestar la amenaza roja, las películas y los libros también podían ser una fuerza desestabilizadora cuando glorificaban «agresiones que resultan imposibles bajo restricciones civilizadas, con puños, armas, torturas, asesinatos y sangre». [33] Los estadounidenses estaban siendo víctimas de la perniciosa influencia de toda la basura que leían y veían. La quinta columna estaba siendo ayudada e instigada por los creadores de películas, libros y revistas que anteponían los intereses comerciales a la moral y avivaban la clase de miedo que vendía ejemplares, alentaba las conductas de imitación y alimentaba las adicciones consumistas.

Ese era el contexto de las guerras culturales de finales de los cuarenta y los años cincuenta, en las que el miedo desempeñaba un papel relevante. Había un nuevo frente en la guerra psicológica. Si no cabía reapropiarse de la cultura popular, esta tenía que prohibirse, o al menos censurarse. Las controversias en torno a los cómics son un ejemplo ilustrativo. Las tiras cómicas existían desde finales del siglo XIX, pero despegaron en la década de 1930, unos años que asistieron a la creación de Superman y Batman. Durante la Segunda Guerra Mundial, se añadieron a la lista superhéroes patrióticos como el Capitán América y Superwoman, que se introdujeron en el mercado juvenil.

Sin embargo, ya en 1945 existía un escepticismo creciente acerca de los valores encarnados en esos superhéroes justicieros. Walter Ong, un

sacerdote jesuita y profesor de literatura inglesa, sostenía que el héroe de cómic «se presenta como el prototipo elemental y en bruto, construido sobre un patrón tremendamente primitivo». Rastreaba la historia de Superman hasta el *Übermensch* de Nietzsche, el término que había empleado el filósofo alemán en 1883 para describir al humano perfecto del futuro, pero que más tarde llegaría a asociarse con la ideología racional nazi. Ong enfatizaba la naturaleza encubierta de esa influencia maligna y sugería que las fuerzas opresoras estaban actuando de manera subrepticia para abrumar al mundo democrático. Como él decía: «pescando en las turbias profundidades de las reacciones de las masas, encontraremos con toda seguridad fuertes movimientos de esos impulsos a menudo inconscientes que han alimentado la diversidad de nuevos órdenes». [34] Para algunos, como Ong, los superhéroes reflejaban una peligrosa corriente antidemocrática y atávica en el seno de la cultura de masas.

Entretanto, las revistas baratas comenzaron a publicar otros géneros de cómic, con líneas argumentales más crudas que incluían lo policiaco, el terror y el gore. El contenido sedicioso de esas tiras cómicas pronto comenzó a causar preocupación, especialmente conforme crecía su popularidad. Algunos comentaristas establecían conexiones entre los espantosos escenarios representados en ellas y el aumento de los delitos juveniles. Las ansiedades de la Guerra Fría acerca de la guerra nuclear y la toma del poder comunista convergían con una gama de ansiedades sociales que giraban en torno a la delincuencia juvenil y la conducta antisocial. [35]

Los cómics desataron un pánico moral que fue alimentado por una investigación muy publicitada del congreso. Pero incluso antes de aquello, las cosas llegaron a un punto crítico el 26 de octubre de 1948, en Spencer, Virginia Occidental, donde los niños (supervisados por padres, maestros y sacerdotes) incineraron una montaña de cómics objetables. Pronto seguirían el ejemplo otras localidades del país. En Binghamton, Nueva York, los estudiantes católicos recopilaron «dos mil cómics y revistas ilustradas»

yendo «casa por casa», a los que después prendieron fuego en el patio del colegio «para dramatizar su movimiento destinado a boicotear las publicaciones que dicen que enfatizan el crimen y el sexo». En una carta abierta en la que alentaba a los fieles a unirse a la «Legión de la Decencia», el obispo Edmund Gibbons, de la Diócesis Católica de Albany, aseveraba: «Otro mal de nuestros tiempos reside en la revista ilustrada y el cómic que representan imágenes indecentes y detalles sensacionalistas del crimen». [36] Entretanto, los *boy scouts* de Rumson, Nueva Jersey, no se atrevían a la quema de libros y entregaban en cambio sus cómics al Ejército de Salvación para su uso como papel para borrador. [37]

En 1954, en el clímax de la caza de brujas de McCarthy, el psiquiatra estadounidense de origen alemán Fredric Wertham publicó su libro *Seduction of the Innocent* [La seducción del inocente], en el que condenaba los cómics alegando que estaban corrompiendo a la juventud de Estados Unidos. «Un síndrome clínico común en los lectores de cómics —sostenía — es la conducta violenta y bravucona durante el día, asociada con los sueños de miedo por la noche.» Las escenas de violencia extrema y gratuita, entre las que se incluían el ahorcamiento, la flagelación, la violación y la tortura de mujeres, daban origen a «temores sexuales de toda índole». Los héroes de los cómics, mantenía Wertham, eran «desviados psicopáticos». Wonder Woman (la heroína de botas rojas, minifalda, muñequeras de cuero y patadas en el culo de DC Comics que había aparecido por primera vez en 1941) era incuestionablemente lesbiana. «Para los niños, Wonder Woman es una imagen aterradora —aseguraba Wertham—. Para las niñas, es un ideal morboso. Si Batman es antifemenino, la atractiva Wonder Woman y sus homólogas son definitivamente antimasculinas.» Entre sus otras calumnias estaban que la insignia en el pecho de Superman reproducía el símbolo nazi de las SS y que la única razón por la que a los niños podrían interesarles unos prismáticos era para espiar a sus vecinos. [38]

A la altura de 1949, los cómics se habían convertido en un problema político urgente. Se creó la Comisión Legislativa Conjunta de Nueva York para el Estudio de la Publicación de Cómics en respuesta a las alegaciones de que eran «intrínsecamente objetables» y tendían a «provocar actos de delincuencia y crímenes juveniles». Wertham presionó a favor de una nueva ley destinada a «prohibir la venta y exhibición de todos los cómics de crímenes a los niños menores de quince años». En una sesión a puerta cerrada de la comisión en 1950, citó el caso de un niño de trece años que había disparado a un joven, apuñalado a otro niño y arrojado un gato desde un tejado. No era coincidencia, insistía el psiquiatra, que en la colección de cómics del perpetrador figurasen numerosos asesinatos mediante, entre otros métodos, disparos, estrangulamiento, apuñalamiento, palizas, ahorcamiento y sumergimiento en una bañera de ácido. [39]

Estes Kefauver, un ambicioso senador demócrata de Tennessee que había presidido con anterioridad la Comisión Especial del Senado para Investigar el Crimen Organizado, se convirtió en una figura clave en un nuevo organismo creado para abordar el problema de la delincuencia juvenil. El foco de atención se desplazó pronto hacia los cómics, dada la proliferación de reportajes que vinculaban estos con los delitos juveniles, así como la denuncia de los cómics por parte de destacados personajes políticos, incluido J. Edgar Hoover, director del FBI, quien aducía que los cómics podían «servir como trampolín para que el niño inestable cometa actos criminales». [40] Una consecuencia de esto fue la fundación en 1954 de la Asociación de Revistas de Cómics de Estados Unidos, que creó el Código de Cómics, una autoridad independiente encargada de la autorregulación del sector.

La libertad no significaba la capacidad de decir lo que se deseara; implicaba el respaldo de la cultura que se oponía a la propaganda bombeada desde la Unión Soviética y, al mismo tiempo, la adhesión a los principios de la propaganda *adecuada*. Tal era el mensaje de la campaña El Congreso por

la Libertad Cultural lanzada en 1950 con el respaldo de la CIA. Las agencias occidentales defenderían cualquier cosa que desagradase a los soviéticos. Aquello supuso un estímulo inesperado e insólito para la música atonal y el expresionismo abstracto, la antítesis de la doctrina del realismo social sancionada por los soviéticos. [41]

Con todo, el mayor temor de la Guerra Fría se centraba sin duda en la amenaza de una guerra nuclear. El uso de bombas atómicas por parte de Estados Unidos sobre Hiroshima y Nagasaki en 1945, junto con el desarrollo de la tecnología nuclear en los años cincuenta, tuvo un importante impacto psicológico. Las fotografías en blanco y negro del hongo nuclear sobre Hiroshima tomadas por George «Bob» Caron, artillero de cola del B-29 Enola Gay, crearon una nueva iconografía del miedo. Las primeras pruebas de armas nucleares de la Unión Soviética en Kazajistán en 1949 alimentaron las preocupaciones crecientes acerca de la posibilidad de una guerra nuclear sin cuartel, como hicieron el ensayo estadounidense de la bomba de hidrógeno, con el nombre en clave de *Bravo Castle*, en el atolón Bikini en el Pacífico central en 1954, y la prueba de la bomba H Bomba del Zar, realizada por los soviéticos en el Ártico siete años después. Como declaró John F. Kennedy en un discurso ante la Asamblea General de Naciones Unidas en septiembre de 1961: «Todos los hombres, las mujeres y los niños viven bajo una espada de Damocles nuclear que pende del más fino de los hilos, capaz de ser cortado en cualquier momento por accidente, por un error de cálculo o por locura». [42]

En Estados Unidos, los temores relativos a la bomba atómica se fusionaban con el Temor Rojo. En la película propagandística *El FBI entra en acción* (1952), Frank Addison es un físico de Los Álamos, el complejo nuclear de Nuevo México que construyó las primeras armas nucleares del mundo, cuyo hijo pequeño es secuestrado por un grupo de comunistas, que

piden un rescate por él y están ansiosos por hacerse con la fórmula de la bomba H.

La efímera serie de cómics *Atomic War!* se lanzó en 1952 con *The Sneak Attack*, que contiene múltiples escenas de destrucción nuclear. En la portada aparece Manhattan siendo destruida por una explosión nuclear, que ha derribado los edificios del Empire State y Chrysler, mientras las llamas consumen las calles. Ese llegaría a ser un espectáculo de terror familiar. En 1950, una ilustración de cubierta de la revista *Collier's* mostraba un hongo nuclear que envolvía Manhattan, acompañado por las palabras «HIROSHIMA, EE. UU.: ¿Cabe hacer algo al respecto?». Era una visión de la aniquilación evocada unos pocos años después en la misma revista por el político y diplomático Val Peterson, director de la Administración Federal para la Defensa Civil (FCDA, por sus siglas en inglés), una nueva agencia gubernamental encargada de la realización de programas de capacitación para preparar al público. En un artículo publicado junto con titulares ficticios que anunciaban ataques nucleares en Búfalo y Nueva York, Peterson imagina el pánico causado por un impacto directo sobre la ciudad. «Aquellos que lograsen huir de la isla —escribe— ocuparían en masa las áreas adyacentes para convertirse en una turba de saqueadores hambrientos que trastocaría la ayuda ante el desastre, abrumaría a la policía local y propagaría el pánico en un arco cada vez más amplio.» [43]

Ya en 1946, los científicos nucleares estaban advirtiendo que el pánico causado por un ataque nuclear podría ser tan destructivo como la propia bomba. Truman había creado la FCDA con el fin de hacer frente a esa amenaza. Entre 1951 y 1958, la organización produjo películas y panfletos para enseñar a los estadounidenses a responder a un ataque, y las medidas antipánico eran una prioridad en la agenda.

Los materiales educativos para la defensa civil no se limitaban a ofrecer consejos prácticos; también se ocupaban de mantener la calma en una crisis, aun cuando existiesen ciertas evidencias, como señaló en 1954 el sociólogo

estadounidense Enrico Quarantelli, de que la «frecuencia del pánico se había exagerado». «Comparado con otras reacciones —observaba—, el pánico es un fenómeno relativamente infrecuente.»[44] No obstante, el objetivo de la «gestión emocional» no era expulsar el miedo por completo, ya que un cierto grado de temor ante un ataque resultaba inevitable y podía canalizarse como una fuerza motivacional para sostener los esfuerzos de supervivencia. El cortometraje *Our Cities Must Fight* [Nuestras ciudades deben luchar] (1951), por ejemplo, pretendía reeducar a lo que denominaba la «hermandad de los que se echan al monte», esos individuos que podrían salir en estampida ante el peligro y provocar el caos. *Survival under Atomic Attack* [La supervivencia bajo un ataque nuclear], producida el mismo año, ofrecía consejos sobre qué hacer tan pronto como las sirenas advirtiesen de un ataque inminente, así como sobre la manera de prepararse por anticipado para asegurarse de que un refugio nuclear estuviese equipado con un botiquín de primeros auxilios, agua embotellada, comida enlatada y pilas de repuesto para radios y linternas.[45] *Duck and Cover* [Agacharse y cubrirse], producida en 1952, estaba destinada a enseñar a los niños a «agacharse y cubrirse» cada vez que viesen «el destello».[46]

Junto con la distribución de esos materiales (películas, emisiones radiofónicas y televisivas y folletos), se desarrollaron otros programas. Se introdujeron en las escuelas cursos de economía doméstica para formar a los estudiantes en las habilidades prácticas que iban desde la preparación de comida hasta los primeros auxilios y la construcción de refugios. En el programa itinerante *Alert America*, creado en 1951, una caravana de camiones atravesaba el país para mostrar productos de supervivencia y ofrecer información sobre la guerra nuclear en exposiciones temporales, con consejos sobre cómo prepararse para un ataque, junto con proyecciones de películas respaldadas por el Gobierno federal.[47] «Operation Alert», lanzado en 1954, era un ejercicio de defensa civil nacional que entrenaba al público para un ataque nuclear.

Semejantes iniciativas se basaban en dos supuestos básicos: primero, que la gente entraba en pánico, y segundo, que el pánico era manejable con la educación adecuada. Tales fueron los hallazgos de una serie de informes publicados por un grupo de investigación (con el nombre en clave de *Proyecto East River*) reunido en 1951 para estudiar la defensa civil y el socorro en desastres en el caso de un ataque nuclear sobre una ciudad estadounidense. [48] Al mismo tiempo, se llevaron a cabo simulacros de esos ataques para entrenar a los trabajadores de emergencias. Un ejercicio en toda la ciudad de Nueva York, en abril de 1952, implicó a cincuenta mil trabajadores en la respuesta a un ataque imaginario en el que se habían arrojado dos bombas nucleares. En cuanto se detectaron unos aviones hostiles que se acercaban a la ciudad, se mandó la alerta a los servicios clave de los distritos (comisarías de policía, departamentos de bomberos, escuelas y hospitales), seguida por una sirena aérea, aunque «como precaución contra el pánico o la confusión, las emisoras de radio y televisión interrumpieron sus programas para hacer hincapié en que se estaba llevando a cabo un simulacro». [49]

En su artículo de 1953 «Panic: The Ultimate Weapon?», Val Peterson señalaba que el pánico podía «producir una reacción en cadena más profundamente destructiva que cualquier explosivo conocido». «El pánico masivo, no la bomba atómica —añadía—, bien puede ser la forma más fácil de ganar una batalla, el modo más barato de ganar una guerra.» Para afrontar ese desafío, el miedo ha de aprovecharse como una fuerza generativa. Como él explicaba: «El miedo no es en sí mismo pánico; es meramente la materia prima del pánico». Peterson pensaba que era perfectamente posible que los estadounidenses llegasen a ser «a prueba de pánico», o al menos «razonablemente resistentes al pánico», e incluía un test sobre el pánico para que lo realizasen los propios lectores. «PON EL MIEDO A TU SERVICIO», era uno de sus lemas. «No te avergüences de estar asustado. Si se produce un ataque, tendrás miedo como todos los

demás. Lo que cuenta es lo que hagas cuando estés asustado. El miedo puede resultar saludable si sabes cómo utilizarlo.» [50]

Entretanto aumentaban los riesgos de guerra nuclear a medida que se desarrollaba la tecnología. En 1959, los misiles balísticos intercontinentales habían vuelto un ataque nuclear tan sencillo como introducir un código. Desde John F. Kennedy en adelante, los presidentes de Estados Unidos empezaron a viajar con un maletín (el llamado *balón nuclear*) con el que podían lanzar un ataque nuclear inmediato. El periodo de tiempo para la destrucción también se había reducido; si los bombarderos necesitaban horas para llegar a su destino, ahora solo era cuestión de minutos; además, una vez presionado el botón, la decisión era irreversible. «El aterrador espectáculo de la guerra atómica ha puesto las palabras de Hamlet, "Ser o no ser", en millones de labios temblorosos —declaró Martin Luther King —. Nuestro problema no consiste en librarnos por completo del miedo, sino en aprovecharlo, en dominarlo.» [51]

En 1962, el mundo parecía hallarse al borde de la guerra nuclear cuando los aviones espías U-2 estadounidenses identificaron bases soviéticas en construcción en Cuba, a escasamente ciento cincuenta kilómetros de Florida, sitios desde los cuales los misiles balísticos podían alcanzar con facilidad ciudades de Estados Unidos, incluida Washington DC. La noche del lunes 22 de octubre de 1962, el presidente John F. Kennedy dirigió a la nación un discurso televisado de veinte minutos. «Durante la pasada semana, unas evidencias inequívocas han establecido el hecho de que una serie de emplazamientos de misiles ofensivos se halla ahora en preparación en esa isla aprisionada —dijo—. El propósito de esas bases no puede ser otro que brindar la capacidad para un ataque nuclear contra el hemisferio occidental.» Los soviéticos habían respondido con evasivas acerca de la construcción, prosiguió, antes de declarar que un misil lanzado desde Cuba encontraría «una respuesta total de represalia». «No pondremos en riesgo de forma prematura o innecesaria los costes de la guerra nuclear mundial, en la

que incluso los frutos de la victoria serían cenizas en nuestra boca», dijo, pero «tampoco retrocederemos ante ese riesgo en cualquier momento en que deba ser confrontado». [52]

Incluso en la actualidad, el discurso de Kennedy resulta escalofriante. Aquella fue quizá la primera vez en que el mundo captó la irrevocabilidad de la opción del botón nuclear, y el propio Kennedy comprendió con claridad la trascendencia de la ocasión. Después de todo, tal como había declarado en su discurso de toma de posesión en enero de 1961, «el mundo es hoy muy diferente; y es que el hombre tiene en sus manos mortales el poder de abolir todas las formas de pobreza humana y todas las formas de vida humana». En unas frases supuestamente escritas para él por el economista J. K. Galbraith, también había declarado: «Jamás negociaremos por miedo. Pero jamás tendremos miedo de negociar». [53]

Ese mismo año, las tensiones entre Estados Unidos y la Unión Soviética se habían intensificado. Jruschov había exigido que Estados Unidos y sus aliados cediesen su control de Berlín Occidental, pero estos se negaron a hacer tal cosa. Se interrumpieron las conversaciones para resolver la crisis de Berlín, y se intensificaron las tensiones cuando un avión espía estadounidense fue derribado sobre la URSS. En agosto de 1961, el Gobierno de Alemania del Este comenzó a construir el muro, aislando el Este del Oeste.

Ese fue el contexto en el que Kennedy advirtió al Congreso de que el Gobierno estadounidense tenía a su disposición medios limitados para proteger a sus ciudadanos de un ataque nuclear. En otra alocución en julio de 1961 comunicó a la nación que «en el caso de un ataque, las vidas de esas familias que no sean alcanzadas por una explosión nuclear ni por el fuego todavía podrán salvarse si pueden ser advertidas de que se refugien y si ese refugio se halla disponible». [54] Así comenzó un impulso para construir refugios nucleares, con un Congreso que destinaba fondos federales al esfuerzo y unos medios de comunicación que hicieron suya la

causa. En la portada de su número del 15 de septiembre de 1961, la revista *Life* mostraba a un hombre con un «traje civil de protección nuclear» con las palabras «Cómo puedes sobrevivir a la lluvia radiactiva».

La Crisis de los Misiles Cubanos llegó a su punto crítico el 27 de octubre de 1962, el último día de las negociaciones diplomáticas que se dio en llamar *el sábado negro*. Cuando salió del despacho oval, el ministro de Defensa de Estados Unidos Robert McNamara confesaría más tarde: «Pensé que podría no volver a ver otro sábado por la noche». [55] Aunque al parecer la gente almacenaba alimentos y preparaba refugios antinucleares en previsión de un ataque, las evidencias de un pánico generalizado son menos de las que a veces se sugiere. Por el contrario, el miedo alentaba la cautela, al menos en el frente político. [56] Las investigaciones recientes en los archivos soviéticos, incluido el acceso a los documentos desclasificados del KGB, han revelado hasta qué punto el miedo impregnaba el proceso de toma de decisiones por ambas partes. Como ha señalado el historiador soviético Serhii Plokhy: «ambos bandos tenían una cosa en común que resultó ser decisiva: el miedo a la guerra nuclear». [57] Tras una tensa confrontación de trece días, durante los cuales el mundo contuvo la respiración, Jruschov dio marcha atrás. Más adelante respondería a las acusaciones de cobardía enfatizando las virtudes políticas del miedo en la era nuclear. «Si estar asustado implicó que contribuí a evitar semejante locura —dijo—, entonces me alegro de haber estado asustado. Uno de los problemas del mundo actual es que no son bastantes las personas suficientemente asustadas por el peligro de la guerra nuclear.» [58]

El punto muerto en el conflicto con Cuba reavivó los temores nucleares de formas que moldearían las opiniones tanto del público como de las autoridades durante los años setenta y ochenta del siglo pasado. Una carrera armamentista desencadenada por el despliegue de misiles balísticos Pershing II estadounidenses en Europa amenazaba la Unión Soviética, en tanto que la muerte del dirigente soviético Leónidas Breznev en 1982

causaba inestabilidad política. Ante esa tensión política, a mediados de los años ochenta se estrenó una oleada de películas aterradoras sobre la guerra nuclear. *El día después*, un drama televisivo estadounidense, se emitió en 1983; en Gran Bretaña, el telefilme posnuclear de Mick Jackson *Threads* se proyectó en 1984, y un año después se emitió *El juego de la guerra*, un controvertido pseudodocumental sobre un ataque soviético contra el Reino Unido. Esta última película se había rodado en 1965, pero había sido retirada por la BBC, bajo presión de los ministerios de Defensa y del Interior, por juzgarse «demasiado horripilante para su teledifusión». [59] El miedo nuclear de la Guerra Fría no disminuiría hasta la caída del Muro de Berlín en 1989 y la disolución de la Unión Soviética en 1991; no obstante, ese miedo no desapareció por completo, como Vladimir Putin recordaría al mundo en febrero de 2022 cuando, durante su invasión de Ucrania, ordenó a sus generales que pusiesen en «alerta especial» las fuerzas nucleares de Rusia.

En Estados Unidos, mientras tanto, la Crisis de los Misiles Cubanos era un recordatorio del valor político del miedo. Durante la campaña presidencial que siguió al asesinato de Kennedy en noviembre de 1963, Lyndon Johnson parecía aprovechar el miedo creado por la crisis. Su anuncio de televisión llamado «Daisy Girl» [La niña de la margarita] comenzaba con una niña de tres años en un prado contando mientras arranca los pétalos de una margarita; cuando llega al número nueve, la voz de un hombre interrumpe con «diez», el inicio de la cuenta atrás para el lanzamiento de un misil. Al final, la pantalla se oscurece y luego se llena con un destello nuclear para mostrar después una nube de hongo, mientras la voz en *off* de Johnson recuerda al espectador: «Es demasiado lo que está en juego para que usted se quede en casa». El anuncio sugería, en términos inequívocos, que Johnson representaba la seguridad, lo cual implicaba que el voto al candidato republicano Barry Goldwater era un voto a favor de la posible aniquilación. [60]

La bomba H ejemplificaba los peligros imprevistos que la ciencia y la tecnología estaban planteando para la supervivencia humana, pero había que contar también con otras amenazas tecnológicas. Para ganar la guerra de propaganda, la comunicación masiva se había convertido en una dimensión crucial del gobierno. Si bien la tecnología desempeñaba un papel importante en la capacidad del gobierno para recopilar y almacenar cantidades cada vez mayores de datos, su uso suscitaba asimismo cuestiones relativas a la libertad de expresión y el derecho a la intimidad. Era una preocupación que George Orwell había planteado más de una década antes en su novela *1984*, que está ambientada en un Estado totalitario donde las cámaras observan los espacios públicos y las pantallas vigilan los comportamientos en el hogar. Se trata de una sociedad, se nos dice, «cuyos estados de ánimo imperantes son el miedo, el odio, la adulación y el júbilo orgiástico». Tan exhaustiva es la cultura de la vigilancia que los ciudadanos se censuran a sí mismos en un perturbador mimetismo con las máquinas. [61]

A la altura de los años sesenta, el pujante campo de la ciencia de datos se estaba empleando asimismo con fines políticos, y no solo por parte de los gigantes corporativos como IBM. En 1961, el escritor Thomas Morgan publicó un artículo en *Harper's* donde sostenía que la ajustada victoria de Kennedy sobre Nixon en las elecciones presidenciales había sido facilitada por una computadora apodada la *People Machine* [máquina del pueblo], que había proporcionado simulaciones de las elecciones basadas en el análisis del comportamiento de los votantes en el pasado. La máquina en cuestión era la creación de la Simulmatics Corporation, para la que Morgan trabajaría más adelante como director de publicidad. La compañía había sido fundada en Nueva York en 1959 con la misión de crear campañas de mensajería rentables basadas en los datos; su nombre era la combinación de *simulation* [simulación] con *automatic* [automática]. [62] El artículo de

Morgan destacaba muchas de las preocupaciones públicas en torno a la automatización. «Si, en una sociedad libre, la información es poder —preguntaba—, ¿cómo evitamos la manipulación de los datos proporcionados por la máquina? Conforme nos acercamos a un consenso de la opinión, ¿qué ocurre con la libertad y la espontaneidad? Mientras buscamos cada vez más datos para las máquinas, ¿podemos preservar nuestras tradiciones de privacidad?» [63]

Tanta dependencia de la tecnología entrañaba riesgos. Más allá de la ética del almacenamiento de datos surgían cuestiones relativas a la independencia, la libertad y los límites de la autoridad del Estado. Muchos temían que, en las manos equivocadas, la «Máquina del Pueblo» minaría el proceso democrático. En las palabras de un comentarista, haría que «las tiranías de Hitler, Stalin y sus antecesores parezcan la inepta torpeza de un matón de pueblo». [64] Como ha sugerido el historiador Jill Lepore, la historia de Simulmatics, pese a acabar fracasando, sintetiza «el siglo XXI loco por los datos y casi totalitario» con sus sueños y pesadillas de extracción de información y predicción de los votantes o de los consumidores. [65]

Puede que el miedo a una tecnología desbocada prefigurase la Guerra Fría, pero, en los años cincuenta y sesenta, las nuevas tecnologías y teorías de la comunicación crearon nuevos desafíos: desde la automatización y la cibernética hasta la inteligencia artificial y la genética. En 1956, el programa informático Logic Theorist («el primer programa de inteligencia artificial») se presentó en una conferencia que reunió a los investigadores en IA en el Dartmouth College de New Hampshire, organizada por los matemáticos John McCarthy y Marvin Minsky. [66] El término *IA* (inteligencia artificial) se acuñó en su propuesta para ese evento, que pretendía estudiar «cómo hacer que las máquinas utilicen el lenguaje, formen abstracciones y conceptos, resuelvan clases de problemas hoy reservados a los humanos y se perfeccionen a sí mismas». [67] Aunque esos desarrollos y sus aplicaciones prácticas eran celebrados por algunos,

también daban origen a temores relativos a la pérdida de pensamiento independiente y de libertad.

En 1960, los científicos Manfred Clynes y Nathan Kline acuñaron la palabra *cíborg*. Argüían que los viajes espaciales habían creado un entorno que desafiaba las funciones fisiológicas humanas, pero la tecnología podía desempeñar un papel relevante a la hora de garantizar la supervivencia del hombre. En sus palabras: «se está tornando evidente que, en un futuro no demasiado remoto, poseeremos los conocimientos suficientes para diseñar sistemas de control instrumental que harán posible la supervivencia de nuestros cuerpos en el espacio». [68]

Ese mismo año, el matemático del MIT Norbert Wiener, un pionero de la cibernética (el «estudio del control y la comunicación en las máquinas y los seres vivos», tal como él la definía), sostenía que la dependencia humana de las máquinas estaba erosionando la autonomía humana. [69] «Mi tesis —afirmaba— es que las máquinas pueden trascender y trascienden algunas de las limitaciones de sus diseñadores, y que, al hacerlo, pueden ser efectivas a la par que peligrosas.» [70] ¿Qué sucedería, se preguntaba Wiener, si las guerras se automatizasen por completo? Imaginemos una «máquina de juego» de la guerra programada para la victoria; perseguiría su «objetivo a cualquier precio, incluido el exterminio de nuestro propio bando —concluía Wiener—, a menos que esa condición de supervivencia estuviese explícitamente contenida en la definición de victoria de acuerdo con la cual programemos la máquina». [71]

Desde el campo de batalla hasta la oficina, las máquinas amenazaban con dominar a los humanos, y aquellos que celebraban los beneficios de la automatización tropezaban con la oposición de una «automatofobia» cada vez más clamorosa. [72] A mediados de los cincuenta, cuando «el peligro de una guerra destructiva» pendía sobre la humanidad, Erich Fromm sostenía que los humanos habían creado un mundo estandarizado de consumo masivo, en el que el ciudadano ideal era ahora «el autómata, el hombre

alienado», que era «libre e independiente», pero estaba «dispuesto a recibir órdenes, a hacer lo que se espera de él, a encajar en la maquinaria social sin fricción». [73] La automatización implicaba el apocalipsis. Los medios de comunicación de masas y la publicidad estaban convirtiendo a los individuos en consumidores pasivos e imponiendo a hurtadillas una nueva forma de control social. En su provocativo libro *El hombre unidimensional*, el filósofo y científico político Herbert Marcuse aseveraba que los llamados Estados democráticos libres de Occidente no eran a la postre muy diferentes de los regímenes totalitarios del Este. [74] Esos temores impregnaban la cultura popular de los años sesenta, en películas tales como *2001: Una odisea del espacio* (1968), en la que aparece una supercomputadora sintiente llamada HAL, o *¿Teléfono rojo? Volamos hacia Moscú* (1964), en la que la insensatez humana conduce a la aniquilación nuclear.

Una definición del pánico podría ser un «amplio conjunto de ansiedades acerca de la forma en la que las tecnologías, las organizaciones sociales y los sistemas de comunicación pueden haber reducido la autonomía y la singularidad humanas». [75] Esto suena muy parecido a un resumen de la novela de 1968 de Philip K. Dick *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*, la inspiración de la película de Ridley Scott *Blade Runner* (1982). Ambientada en un futuro postapocalíptico cercano (corre el año 2021 y la lluvia radiactiva ha devastado el planeta), la mayoría de los humanos han emigrado a Marte y los robots son desterrados de la Tierra. Rick Deckard, el epónimo *blade runner*, trabaja para el departamento de policía como un cazarrecompensas cuya misión consiste en localizar y *retirar* a seis androides renegados; una ardua tarea, ya que es difícil distinguirlos de los humanos. Una forma de hacerlo es la aplicación del test de empatía Voigt-Kampff, junto con la evaluación de las respuestas reflejas de un sujeto a los estímulos externos. Sin embargo, resulta que los humanoides de bioingeniería pueden ser capaces de sentir emociones después de todo, mientras que los sentimientos humanos pueden ser

inducidos por una máquina. A la altura de 2021, los humanos parecen haber perdido su humanidad, una apurada situación representada de forma paradigmática por el cuadro de Munch *El grito*, que Deckard ve en una exposición artística. [76]

A mediados del siglo XX existe una profusión de imágenes espantosas, desde los hongos nucleares de Hiroshima y Nagasaki hasta la fotografía de Nick Ut de la niña vietnamita de nueve años Kim Phúc que corre desnuda por una carretera cercana a Tràng Bàng en 1972. «Era un tiempo de una revaluación agonizante de todo el panorama», nos cuenta Raoul Duke, el *alter ego* de Hunter S. Thompson, en *Miedo y asco en Las Vegas*. El telón de fondo de ese narcotizado «viaje al corazón del sueño americano» de esa loca novela es la guerra de Vietnam, la muerte de la contracultura de los sesenta y la claudicación de los medios de comunicación ante los intereses políticos. «Cuando las cosas se vuelven raras —escribía Thompson—, los raros se convierten en profesionales.» [77]

Pero no todo era miedo y asco; la otra cara de la historia de la Guerra Fría, que a veces puede ser difícil de ver entre los calamitosos titulares, era la esperanza. En los años sesenta, con la Guerra Fría en su punto álgido, el arquitecto Douglas Murphy nos recuerda los estilos de vida alternativos que eran imaginados en las comunas de California y en las cooperativas de Viena, y por una nueva generación de pensadores vanguardistas. [78] El miedo y la esperanza se entrelazaban; el movimiento *hippy*, el rocanrol, los derechos civiles, el feminismo y la píldora también formaban parte de la historia. Aunque puede que los gobiernos, los políticos y los intereses empresariales aprovechasen el miedo para promover sus objetivos, la esperanza halló una nueva voz en esa nueva era de protestas. «No tenemos miedo», cantaba en 1963 a sus veintidós años la cantante folk Joan Baez ante una multitud desafiante congregada en la Explanada Nacional de Washington DC. «Algún día venceremos.»

13

Desmantelamiento y desintegración

En los años ochenta, los realineamientos geopolíticos y la interdependencia global cada vez más profunda ejercían nuevas presiones sobre las instituciones existentes: desde el Estado-nación que se afanaba por asegurar sus fronteras (contra las enfermedades virales, las drogas, los terroristas y las amenazas extranjeras) hasta las instituciones sociales que eran vulnerables a las influencias corrosivas desde fuera. Al menos ese era el temor. Irónicamente, como veremos, los defensores más acérrimos de esas fronteras amenazadas eran aquellos que presionaban a favor de la desregulación y clamaban para derribar las barreras que paralizaban el *libre* mercado.

A finales de marzo de 1973, Estados Unidos había retirado la última de sus fuerzas de Vietnam del Sur, donde se había visto envuelto en una prolongada guerra indirecta contra la Unión Soviética y China, que habían respaldado al comunista Vietnam del Norte. Dos años después, las fuerzas comunistas se apoderaron de Vietnam del Sur y crearon una nueva república socialista. Alarmado por la invasión soviética de Afganistán en 1979 y el despliegue de los misiles balísticos SS-20 en los países del bloque soviético, Ronald Reagan, que llegó a ser el presidente de Estados Unidos en 1981, abandonó la contención y adoptó una política extranjera más beligerante, alegando que el aumento de las capacidades militares era esencial para proteger los intereses estadounidenses.

La denominada *Doctrina Reagan* pretendía reducir la influencia comunista, lo cual implicaba intervenir en el extranjero para respaldar a las fuerzas anticomunistas, desde los grupos rebeldes de la Contra que luchaban para derrocar a los sandinistas de Nicaragua hasta los muyahidines insurgentes en su guerra contra los soviéticos en Afganistán. [1] Para cumplir esa obligación, los gastos de defensa crecieron casi un 40 por ciento durante el primer mandato de Reagan, «posiblemente el mayor aumento del gasto militar en tiempos de paz en la historia estadounidense». [2] Como parte de una modernización de la OTAN, se desplegaron misiles Pershing II de alcance intermedio y misiles de crucero en Gran Bretaña y Alemania Occidental. En 1980, Gran Bretaña anunció que sustituiría el sistema de misiles Polaris empleados por su flota de submarinos nucleares, que habían estado operativos desde 1968, por los nuevos misiles estadounidenses Trident.

En Alemania, al igual que en otros lugares, esa escalada militar se combinó con las preocupaciones relativas a las armas nucleares para producir lo que el historiador Frank Biess ha descrito como «un miedo intenso, casi apocalíptico», que desempeñó un papel importante en la politización de los jóvenes. El lenguaje con el que se describía ese miedo (por ejemplo, en la noción de un «holocausto nuclear») traía recuerdos de la Segunda Guerra Mundial, y vinculaba «un pasado catastrófico con un futuro apocalíptico». [3]

El desastre nuclear de Chernóbil en Ucrania el 26 de abril de 1986 fue considerado por algunos analistas occidentales un heraldo de la desintegración de la URSS, en tanto que otros lo veían como una aceleración del colapso del Estado soviético. [4] Uno de los reactores principales de la central eléctrica había estallado durante una prueba de seguridad, arrojando contaminación radiactiva a la atmósfera. Según la Agencia Internacional de la Energía Atómica, la explosión liberó cuatrocientas veces más radiactividad que la bomba atómica de

Hiroshima.[5] Mijaíl Gorbachov, secretario general del Partido Comunista Soviético, llevaba poco más de un año en el cargo, y la glásnost, su compromiso con un gobierno más abierto, apenas pasaba de ser un eslogan. La respuesta soviética a la catástrofe distó de ser abierta; el «instinto inmediato de la mayoría de los dirigentes soviéticos fue fingir que no había ocurrido nada grave», y el Politburó impuso un apagón informativo para evitar el pánico. «El pánico es aún peor que la radiación», habría comentado Boris Shcherbina, el ingeniero encargado más tarde de dirigir la primera comisión gubernamental sobre el desastre.[6]

Tres años después, en 1989, una oleada de revoluciones recorrió Europa Central y Oriental, comenzando en Polonia y Hungría, y culminando con la caída del Muro de Berlín y la Revolución de Terciopelo en Checoslovaquia. Yugoslavia, una federación comunista creada después de 1945, comenzó a desintegrarse, preparando el escenario para la guerra entre sus repúblicas constituyentes. En el verano de 1992, las imágenes de prisioneros bosnios musulmanes esqueléticos conmocionaron al mundo. En julio de 1995, surgieron noticias de que miles de bosnios medio muertos de hambre habían sido masacrados en un «área segura» de Srebrenica como parte de una campaña de «limpieza étnica» serbobosnia. Los relatos de testigos oculares en el juicio subsiguiente del criminal de guerra serbio Radislav Krstić mostraron, como concluyó la sentencia, que el miedo «formaba parte del propósito de una empresa criminal conjunta».[7]

Ese fue el contexto en el que el politólogo estadounidense Francis Fukuyama sugirió que la democracia liberal occidental había ganado en efecto la Guerra Fría o, como afirmaba en un ensayo publicado en 1989, la humanidad había alcanzado «el fin de la historia como tal; es decir, el punto final de la evolución ideológica del género humano y la universalización de la democracia liberal occidental como la forma definitiva de gobierno humano». No parecía existir ya ninguna alternativa viable a la democracia liberal; todos los demás sistemas políticos se habían agotado.[8] Sin

embargo, esa grandilocuente afirmación no tardaría en ser cuestionada, entre otras razones por la reinvención de la URSS como la Federación Rusa después de 1991, el estatus recién descubierto de China como una superpotencia y el auge del islamismo militante.

Mientras Fukuyama estaba escribiendo, los gobiernos del mundo entero estaban adoptando políticas neoliberales como respuesta al nuevo contexto mundial. El presidente Reagan y la primera ministra británica Margaret Thatcher ejemplificaban ese cambio hacia el gobierno limitado, la economía del *laissez-faire* y la privatización. Como había declarado Reagan en 1981, «el gobierno no es la solución a nuestro problema; el gobierno es el problema». [9] La palabra *globalización* ha llegado a encarnar las oportunidades y los desafíos de este periodo posterior a la Guerra Fría, si bien sigue siendo un término profundamente ambiguo y divisivo. Para algunos implica una saludable interconexión del mundo mediante flujos recíprocos de inversiones, información y personas; para otros denota un mundo impulsado por las finanzas, las corporaciones multinacionales no reguladas y el cabildeo del dinero en un proceso denominado *capitalismo de casino*. [10]

Muchas de las preocupaciones asociadas a la globalización tenían sus orígenes en los años setenta. [11] Cuando los miembros de la recién creada Organización de Países Árabes Exportadores de Petróleo (OPAEP) embargaron las exportaciones de crudo a varios países, incluidos Estados Unidos y Gran Bretaña, en represalia por su apoyo a Israel durante la guerra de Yom Kipur, los desorbitados precios del petróleo marcaron el final de la bonanza económica de la posguerra. El declive de esa «Edad Dorada» y las turbulencias económicas que se desataron provocaron un cambio hacia la derecha política, «marcado por el miedo al fracaso y las preocupaciones de que a nuestros hijos pudiera aguardarles un futuro peor, no mejor». [12] Los gobiernos luchaban por hacer frente a la caída en picado resultante de los

efectos combinados de una crisis energética y una desaceleración financiera, junto con un desempleo galopante. [13]

En Gran Bretaña, la inflación se disparó hasta superar el 25 por ciento, y el Gobierno laborista del primer ministro Jim Callaghan se vio obligado en 1976 a pedir préstamos al Fondo Monetario Internacional. El «Invierno del Descontento» de 1978-1979 fue testigo de una huelga generalizada y una feroz oposición sindical a las medidas introducidas por el Gobierno para contener la inflación. Había cortes eléctricos periódicos y a veces apagones prolongados. Los sepultureros y los basureros fueron a la huelga, y algunos hospitales, bloqueados por piquetes, solo podían prestar servicios básicos. Todo ello, unido a la alta tributación, provocó el nerviosismo de las clases medias, que halló expresión en libros hiperbólicos como *The Decline and Fall of the Middle Class and How It Can Fight Back* [El declive y la caída de la clase media y cómo esta puede contraatacar], publicado en 1976. «Que este es un tiempo de crisis para la nación es un lugar común —aseveraba el periodista Patrick Hutber—, pero es asimismo un tiempo de crisis para las clases medias, que se hallan sometidas a presiones sin precedentes y, a la vez, a una considerable denigración.» [14] La portada del libro de Hutber resumía la crisis. Mientras los ricos evasores de impuestos se habían largado al extranjero (los Rolling Stones se trasladaron a Francia), las clases medias se hallaban bajo asedio. Una casa de las afueras aparece rodeada por sacos de arena protectores, con ocupantes armados bajo una ondeante bandera del Reino Unido.

El escritor e historiador australiano Robert Moss situaba ese pánico en un contexto más amplio en *El colapso de la democracia*, publicado en 1975. En ese libro examinaba a Estados en los que la democracia había desaparecido, desde Portugal y Checoslovaquia hasta Chile, y ponderaba los peligros planteados a las sociedades libres por el «socialismo igualitario» y la «democracia totalitaria». Los grupos minoritarios subversivos, sugería, estaban amenazando las democracias liberales, y se

requería la promoción de lo que él denominaba *intolerancia civilizada*.[15] Los temores económicos y sociales que él expresaba eran respuestas a los cambios globales, desde la inmigración hasta las condiciones laborales, cada vez más modelados por la competencia del mercado mundial. Esas transformaciones económicas no solo estaban ejerciendo presión sobre el Estado falto de liquidez; estaban invocando asimismo el espectro de la desintegración social y política.

Tales eran las circunstancias en las que el sociólogo británico Stanley Cohen acuñó el término *pánico moral*. La culpabilización mediática de los grupos minoritarios como criminales o desviados (Cohen utilizaba como ejemplos a los *mods* y los *rockers*) avivaba el pánico que desviaba el análisis de los problemas subyacentes, al tiempo que servía a fines políticos.[16] Las histéricas noticias de los medios de comunicación británicos sobre blancos asaltados por jóvenes negros abocaban asimismo al pánico y reflejaban ansiedades más profundas que dimanaban de las incertidumbres políticas y económicas. Como sostenían Stuart Hall y sus colegas en 1978: «la delincuencia en general, y los atracos en particular» se veían «como un indicio de la desintegración del orden social, como un signo de que la "forma de vida británica" se está rompiendo por las costuras». Los centros urbanos azotados por la delincuencia eran los oscuros epicentros de esas amenazas, una versión británica de los guetos estadounidenses, e impulsaron la huida de los blancos a las zonas residenciales de las afueras.[17]

Quizá ningún lugar ejemplificase el pánico de los años setenta desatado por la degradación urbana mejor que Nueva York. A la altura de 1975, la ciudad estaba casi en la ruina, y muchos la creían al borde del colapso. A los visitantes que llegaban a los aeropuertos de la ciudad se les hacía entrega de un folleto de «Bienvenidos a la Ciudad del Miedo», con una calavera dibujada en la portada. «Hasta que cambien las cosas —advertía—,

manténganse alejados de la ciudad de Nueva York en la medida de lo posible.» Promocionado como «una guía de supervivencia para visitantes» y publicado por un consejo de bomberos y agentes del orden, el folleto pintaba una visión lúgubre de la ciudad como un agujero infernal azotado por el crimen. La delincuencia era «escandalosamente alta» y «empeoraba día tras día». Se citaban datos a modo de evidencias: entre enero y abril de 1975, los atracos se habían disparado en un 21 por ciento; la agresión con agravantes, en un 15 por ciento; el hurto, en un 22 por ciento, y el robo, en un 19 por ciento. Se aconsejaba a los visitantes que «se mantuviesen alejados de las calles a partir de las seis de la tarde», que permaneciesen en las zonas céntricas de Manhattan y que evitasen moverse en metro «por cualquier motivo». [18]

Aunque esa imagen de la ciudad en decadencia pueda haber sido exagerada, reflejaba un sentimiento generalizado de que Nueva York estaba en crisis. El Bronx se mencionaba con regularidad en los medios de comunicación como un lugar inhóspito. El Bryant Park, un parque público de Manhattan, era un mercado de drogas al aire libre. La Grand Central Station, salvada del abandono por una apelación de última hora de Jackie Onassis en 1978, era un campamento de indigentes. Había frecuentes atracos y allanamientos, y el vandalismo era desenfrenado. El apacible presidente Ford prácticamente se lavó las manos en lo tocante a la ciudad en 1975, cuando calificó su mala gestión de «única entre los municipios a lo largo y ancho de Estados Unidos». Cuando Nueva York «se tambaleaba al borde del incumplimiento financiero», su «día de ajuste de cuentas» había llegado, declaraba, pero rechazó de todos modos un rescate federal. [19] En la cobertura de la noticia, el *New York Daily News* publicó el memorable titular «Ford a la ciudad: muérete». [20]

La Gran Manzana parecía atrapada en un bucle de violencia perpetua: un purgatorio de crisis fiscal, austeridad feroz y delincuencia callejera. Un lugar de disparos y tiroteos, edificios pintarrajeados con grafitis, calles

mugrientas, coches quemados, peleas de bandas y vagabundos que se mantenían calientes sobre tapas de alcantarilla humeantes. La película de Jerry Schatzberg de 1971 *Pánico en Needle Park* está ambientada en un sórdido barrio del Upper West Side donde, como explica el tráiler, «los drogadictos viven, roban, se prostituyen y se las arreglan para sobrevivir de un día para otro». El miedo era una constante en ese paisaje de degeneración urbana, salvaje y lleno de basura. El *pánico* del título tenía un significado específico entre los drogadictos. Cuando se agotan las existencias de heroína en la calle, los heroinómanos se ven forzados a sentir el pánico del síndrome de abstinencia y se vuelven unos contra otros. El pánico significaba desmantelamiento y desintegración en todos los sentidos: del cuerpo y de la mente, de las relaciones sociales y económicas, de la ciudad y el orden.

En los años setenta, Nueva York era, como la ha definido la historiadora Kim Phillips-Fein, «la Ciudad del Miedo», donde la incertidumbre política y económica, sumada al colapso infraestructural casi total, producía nuevas brechas sociales. El miedo lanzaba una amplia red de prejuicios que incluía un montón de personajes temibles, desde los drogadictos hasta los vagabundos. Era una ciudad que parecía diseñada para películas distópicas como el *thriller* de acción de 1974 *El justiciero de la ciudad*, protagonizada por Charles Bronson en el papel de un arquitecto que se convierte en un justiciero cuando su esposa es asesinada en un robo; *Taxi Driver* (1976), de Martin Scorsese, en la que Robert de Niro interpreta el papel de trastornado taxista y justiciero, o *Rescate en Nueva York*, estrenada en 1981 y ambientada en un futuro próximo en el que Manhattan se ha convertido en una gigantesca prisión de máxima seguridad.

Para algunos, el miedo a la desintegración social tenía sus ventajas. Como muestra Phillips-Fein, los políticos, los banqueros y los especuladores sacaban partido de la situación desesperada de la ciudad para hacer sus fortunas. Evocaban visiones de una Nueva York destrozada, no

solo como prueba de que el liberalismo social estaba obsoleto, sino también para impulsar políticas de recortes de gastos que eliminaban servicios y congelaban los salarios. Entre quienes explotaron esa política de austeridad y aprovecharon el sistema estaba un joven promotor inmobiliario de Queens. Su nombre era Donald Trump, y la Ciudad del Miedo era su creación. [21]

A principios de los años ochenta, Nueva York se convertiría en el epicentro de otra clase de pánico, que estaría estrechamente asociada con los drogadictos de Needle Park. Los problemas sociales y económicos de los setenta (las subculturas de la droga, la delincuencia, la crisis fiscal, el surgimiento de la Nueva Derecha, así como las tensiones raciales que siguieron al asesinato de Martin Luther King y los disturbios de 1968) convergieron para crear «corrientes subterráneas de oportunidad» y la tormenta perfecta de pánico para el VIH/sida. [22] El biólogo Stephen Jay Gould resumía las opiniones de muchos cuando en 1987 declaró que esa nueva enfermedad era «un problema que puede ponerse al mismo nivel que las armas nucleares como el mayor peligro de nuestra era». [23]

A finales de los años sesenta había imperado un optimismo considerable respecto de las enfermedades infecciosas. La mejora en los diagnósticos, junto con las terapias farmacológicas y las vacunas, implicaron que muchas enfermedades letales del pasado fueron vencidas por fin. Se hicieron progresos contra la viruela, que la OMS declaró erradicada en 1980, con una justificada fanfarria. Sin embargo, pronto se esfumó el optimismo ante nuevas enfermedades emergentes y reemergentes. En 1976 estalló en Zaire una infección hemorrágica mortal, posteriormente reconocida como una nueva enfermedad y bautizada como *ébola*, nombre de un afluente del río Congo. Unos pocos años después comenzaron a circular por Nueva York, San Francisco y Los Ángeles rumores de una infección que causaba deterioro del sistema inmunológico y parecía afectar a los homosexuales.

Como ha sostenido el activista gay, historiador y sociólogo Jeffrey Weeks, la historia del VIH/sida se trata con excesiva facilidad como «un todo monolítico», cuando en realidad hubo distintas fases en la epidemia. [24] Para Weeks, el sida tenía «todos los signos característicos de un pánico clásico». [25] En vez de ser una crisis momentánea, sin embargo, ese pánico no desaparecía, lo cual induce a algunos a cuestionarse si *pánico* es el término apropiado para semejante respuesta colectiva a largo plazo impulsada por el miedo. [26] Hoy en día parece evidente que la experiencia del sida en los ochenta y los noventa ha influido en nuestra manera de pensar en las crisis y los pánicos. La noción de «crisis» como una súbita ruptura de la normalidad ha cedido el paso a una definición harto más elástica, quizá incluso a una situación endémica permanente. De manera análoga, el alcance temporal del «pánico» se ha ampliado de suerte que los pánicos se consideran «el producto de procesos históricos», más que meras respuestas espontáneas y no racionales a una amenaza percibida. [27]

Los primeros casos de la enfermedad en Estados Unidos fueron comunicados de manera oficial por los Centros para el Control y la Prevención de Enfermedades (CDC, por sus siglas en inglés) el 5 de junio de 1981. Cinco varones homosexuales habían sido ingresados en hospitales de Los Ángeles por padecer una rara forma de neumonía, junto con una gama de otras infecciones que apuntaban a una inmunidad comprometida. [28] Días después, un grupo de homosexuales neoyorquinos fueron diagnosticados de sarcoma de Kaposi, una forma rara y agresiva de cáncer, uno de cuyos síntomas es la aparición de lesiones cutáneas características: más evidencias de un sistema inmunitario debilitado. En esa fase temprana, el miedo a la enfermedad quedaba confinado a los integrantes de las comunidades con mayor riesgo: gais, miembros de la comunidad haitiana y hemofílicos.

En su exitoso libro *En el filo de la duda*, el periodista de San Francisco Randy Shilts rastrea la aparición del VIH/sida con el telón de fondo de la

elección de Reagan como presidente y la hegemonía de la Mayoría Moral, la organización conservadora fundada por el televangelista Jerry Falwell en 1979. [29] El título original del libro de Shilts, *And the Band Played On* [Y la banda siguió tocando], capta la indiferencia del «aquí no ha pasado nada» que caracterizaba las respuestas iniciales al sida. [30] Walter Dowdle, subdirector de los CDC, observaría más adelante que la prensa había mostrado de entrada escaso interés en la cobertura de la historia. «Después, cuando la prensa por fin se hizo eco, lo hizo con una especie de enfoque de sangre, sexo y política.» [31] Conforme aumentaban los casos y se propagaban las noticias sobre la enfermedad, el miedo y la estigmatización comenzaron a desempeñar un papel importante en la epidemia, y los miembros de la comunidad gay que habían luchado duramente para aumentar sus derechos rechazaban el retrato mediático de la enfermedad como una «plaga homosexual». [32]

En 1982, el nombre de la nueva infección pasó de GRID (siglas en inglés de «inmunodeficiencia relacionada con los homosexuales») a AIDS («síndrome de inmunodeficiencia adquirida»), que reflejaba una preocupación creciente de que representase una amenaza para la sociedad en general. Ese fue el punto en el que empezó a cundir un pánico más generalizado, en particular ante la falta de respuesta del Gobierno. Los grupos susceptibles se veían como una amenaza moral, y la enfermedad se fue asociando cada vez más con la promiscuidad, los estilos de vida permisivos y la delincuencia.

Reagan había sido elegido con el mandato de recortar el gasto público y reducir la asistencia social federal. Se recortaron los presupuestos para el programa de asistencia sanitaria Medicaid, los cupones para alimentos, los programas federales de educación y la Agencia de Protección Ambiental. Como ya hemos visto, a finales de los años setenta se estaba promoviendo una política de austeridad a modo de antídoto contra el pernicioso liberalismo social, que los críticos alegaban que estaba llevando el país a la

bancarrota. Nueva York y San Francisco se consideraban los paradigmas de esa gobernanza desatinada que estaba alimentando la delincuencia, las adicciones y las conductas antisociales.

El 24 de mayo de 1983 apareció en primera plana del *New York Times* un reportaje sobre la enfermedad con el anuncio de Edward Brandt, subsecretario de Salud y Servicios Humanos, de que el Gobierno estaba coordinando «esfuerzos para identificar la causa y hallar una cura para la misteriosa dolencia, conocida como sida, que provoca un fallo del sistema inmunitario del cuerpo contra la enfermedad». [33] La muerte del actor Rock Hudson en 1985 llevó a Reagan a hacer su primera mención pública del sida, en respuesta a la pregunta de un reportero. Afrontar su desafío, declaró a regañadientes, era una «prioridad absoluta». No obstante, hasta 1987, seis años después del primer informe sobre la enfermedad, no pronunció su primer discurso sobre la epidemia, en una cena benéfica patrocinada por la Fundación Estadounidense para la Investigación sobre el Sida, en el que pidió un programa de pruebas estatales y federales. «El sida se está propagando de manera subrepticia por nuestra población —afirmaba— y, sin embargo, no tenemos ninguna medición precisa de su alcance.» Por entonces, el *New York Times* estaba informando de que las autoridades sanitarias estadounidenses habían registrado más de treinta y cinco mil casos y casi veintiuna mil muertes de sida. [34]

El año anterior, Reagan había encargado a Charles Everett Koop, el director general de salud pública de Estados Unidos, la elaboración de un informe sobre la enfermedad. «El impacto del sida en nuestra sociedad es y continuará siendo devastador», escribió Koop. Desde el inicio, la epidemia había «provocado respuestas muy emocionales y a menudo irracionales», un pánico que Koop atribuía «al miedo a las muchas incógnitas que rodean una enfermedad nueva y sumamente letal». «Los rumores y la desinformación se difunden de manera desenfrenada», observó, frustrando aún más los intentos de contener la propagación de la infección. Por

consiguiente, resultaba crucial lanzar un programa de educación sexual a escala nacional para desmentir los mitos prevalentes: que el sida se podía contraer al compartir un vaso con un enfermo, al dar un sorbo de la copa de comunión, al estornudarte alguien encima o al sentarte en un asiento de inodoro. Se trataba de una medida destinada a combatir tanto la enfermedad como el pánico que esta estaba causando. [35]

Con todo, el sida siguió describiéndose en los medios de comunicación como una «plaga», una palabra cargada con connotaciones de juicio divino. «Puede que el VIH sea un virus nuevo —escribieron la socióloga Janet Holland y sus colegas en 1990—, pero los temores que invoca sobre la muerte, el sexo y la desviación ya están arraigados en nuestra cultura y en nuestras estructuras sociales.» [36] En su información desde la ciudad de Arcadia en Florida, donde tres niños hemofílicos que habían dado positivo en VIH habían sido excluidos de una iglesia metodista, el periodista Charles Krauthammer sugería que «la histeria del sida» era el fruto del exceso de cobertura mediática, no de la escasez de esta. A su juicio, «la irracionalidad ante la improbabilidad no es el producto de la ignorancia, sino un pánico nacional alimentado por los medios. El sida es un caso en el que la verdad no está haciendo libres a las personas. Está tan envuelta en bombo publicitario e histeria que sencillamente está asustando a la gente». [37]

Las encuestas realizadas en 1986 y 1987 revelaron que algo menos del 44 por ciento de los estadounidenses atribuían el sida al «castigo de Dios por las conductas inmorales», mientras que el 21 por ciento de los encuestados estaban de acuerdo con que «las personas con sida debían ser aisladas del resto de la sociedad». [38] Entretanto, aquellos que daban positivo en VIH sufrían discriminación y los niños eran excluidos de los colegios. El escritor y comentarista William F. Buckley reflejaba la histeria homófoba cuando hizo la infame sugerencia de que «todos los diagnosticados de sida deberían ser tatuados». [39]

Es fácil olvidar que el miedo al sida no era solo político; también era personal. Quienes desarrollaron la enfermedad a principios y mediados de los ochenta recibían una sentencia de muerte. El miedo era visceral y doloroso. Al ver morir de sida a su expareja Fred Nogales, el joven poeta Joel Zizik, que se suicidaría pocos años después, cuando solo tenía treinta, escribió sobre «la fiebre que subía hasta que eras líquido / dentro de tu piel, como un pequeño y joven planeta». [40] El poeta británico homosexual Thom Gunn, que por aquel entonces vivía en San Francisco y vio morir de sida a muchos amigos, describía un proceso similar de desintegración corporal. «La muerte —observaba— es una empresa difícil.» [41] El dolor y el miedo al sida son temas recurrentes en las memorias del poeta Mark Doty, *Heaven's Coast*, que hacen una crónica de los últimos años de la vida de su compañero Wally Roberts. «La enfermedad es anticipación —nos dice Doty —. La enfermedad nos rodea con los vertiginosos y ramificados caminos de lo que *podría* suceder.» La esperanza y la ira luchan a través de esa «angustia psíquica, ese terror a la incertidumbre, el miedo a lo que se abría ante él». Sin embargo, el dolor físico, de esa clase que cuesta aliviar con «el ibuprofeno para caballos» y la codeína, siempre devuelve la enfermedad a un «pánico y miedo» primigenios. [42]

En Gran Bretaña, a mediados de los años ochenta, daba la impresión de que la epidemia de sida estaba a punto de explotar. En un reportaje especial sobre la enfermedad, la periodista Christine Doyle escribió que «el número de víctimas del sida en Gran Bretaña se está duplicando cada ocho meses»; a menos que se adoptasen medidas radicales, parecía inevitable que «sigamos de forma inexorable los pasos de Estados Unidos, donde las autoridades sanitarias describen "riachuelos de infección heterosexual" que serpentean más allá de los grupos de riesgo». [43] La infección se describía como una serpiente insidiosa, un emblema de la tentación y el pecado, un «poderoso bicho de Satán». [44] Esos «riachuelos de infección» parecían recordar los temores expresados en 1968 por el político conservador Enoch

Powell en su infame discurso sobre los «ríos de sangre». Al igual que las hordas de inmigrantes no deseados que atravesaban las porosas fronteras de Gran Bretaña, el VIH se estaba filtrando por los cuerpos permeables de los enfermos, «transportado en cualquier fluido corporal: sangre, semen, secreciones vaginales, saliva y lágrimas». [45]

La aniquilación era el eje central del anuncio de «La parca» creado en 1987 por el Comité Consultivo Nacional sobre el Sida de Australia, un ejemplo extremo de la estrategia de la conmoción, en el que aparecía una personificación de la muerte en la forma de una parca gigantesca que portaba una guadaña. En una gamificación melodramática de la enfermedad, se muestra a la muerte en una bolera, derribando a personas que representan a las víctimas del sida como si fueran bolos.

«Despacio, despacio, el Gobierno está despertando, o al menos eso dice, a la magnitud de la amenaza del sida», escribía *The Economist* a finales de 1986, cuando el Gobierno británico anunció que iba a encargar a la agencia de publicidad TBWA la creación de una contundente campaña informativa con el eslogan «Sida: no mueras de ignorancia». [46] «El público británico se halla en un estado de "fobia al sida" o miedo generalizado, basado en la falta de conocimiento sobre la enfermedad», declaraba el *Daily Telegraph* citando una investigación de un psicólogo estadounidense. [47] Por tanto, el pánico tendría que contrarrestarse mediante el miedo dirigido por el Gobierno. El papel de los medios de comunicación, el Gobierno y las ONG era crucial: el miedo y el pánico se neutralizarían con un contratemor informado, si bien se reconocían los peligros de ir demasiado lejos. «Resulta desesperadamente difícil lograr el equilibrio —observaba el periodista Richard Evans a propósito de la campaña— entre crear pánico y alentar la complacencia, entre el bien general y la libertad individual, y entre difundir conocimiento y suscitar prejuicios.» [48] Las propuestas precedentes para una campaña en Gran Bretaña se habían atenuado al

parecer por insistencia de Margaret Thatcher, quien temía ofender a los votantes conservadores y alentar la promiscuidad.

Como comentaría más adelante Malcolm Gaskin, el diseñador de la campaña «No mueras de ignorancia»: «asustar a la gente era algo deliberado»; el objetivo, decía, era crear una «estética pesimista de ciencia ficción». [49] Se enviaron folletos a los hogares de todo el país en enero de 1987, y las películas que los acompañaban se emitieron por televisión. Una de las más memorables, del director británico Nicolas Roeg, comienza con una explosión aterradora antes de pasar a unos trabajadores que están perforando una pared rocosa. «Hoy nos enfrentamos a un peligro que se ha convertido en una amenaza para todos nosotros —entona el actor John Hurt —. Se trata de una enfermedad mortal y no existe ninguna cura conocida.» La toma final revela una lápida monolítica con la palabra *sida* grabada en ella.

Hollywood empezó pronto a captar el fatalista mensaje, y a utilizar la ciencia para justificar el miedo a los virus y dar credibilidad a las tramas de pánico. El *thriller* de 1995 de Wolfgang Petersen sobre una pandemia titulado *Estallido* comienza con una cita del microbiólogo Joshua Lederberg, galardonado con el Premio Nobel: «La mayor amenaza para el dominio continuo del hombre sobre el planeta es el virus». Un sinfín de científicos, clínicos y epidemiólogos eminentes actuarían más tarde como asesores en la película de 2011 *Contagio* de Steven Soderbergh.

Huelga decir que las estrategias del miedo en los mensajes de salud pública no eran una novedad de los años ochenta. Habían sido una constante en las campañas de advertencia contra las infecciones de transmisión sexual durante la Segunda Guerra Mundial, cuando los carteles que alertaban a los soldados de los peligros de las enfermedades venéreas incluían imágenes de «ligues» y «chicas alegres» convertidas en vampiras, junto con otras que evocaban violencia y muerte: una pistola cargada, mujeres con cara de calavera, trampas explosivas y ominosas jeringuillas.

Aunque el uso instrumentalizado del miedo continuase siendo central en los mensajes gubernamentales durante la Guerra Fría, existían asimismo dudas crecientes acerca de la eficacia de los llamamientos basados en el miedo y se reconocía el daño que podía causar el pánico. En los años ochenta, el miedo llegó a ser visto, al menos por muchos activistas contra el sida, como algo contraproducente. Al tiempo que creaban paranoia, los mensajes moralistas que caracterizaban muchas campañas sanitarias impulsadas por el miedo perpetuaban los estereotipos homófobos y racistas. [50]

Ahora bien, el sida no solo explotaba viejos temores, sino que también generaba otros nuevos. Janet Holland y sus colegas estaban en lo cierto cuando escribían en 1990: «Lo novedoso del sida en Gran Bretaña y Estados Unidos es la forma en la que la constatación de que estamos en medio de una epidemia ha unido miedos a la muerte particularmente poderosos con la confusión y la incertidumbre sobre la identidad sexual». [51] El temor acerca del VIH/sida colocó en primer plano la controvertida naturaleza de las categorías de sexo y género, dando más cabida a la postre a la articulación de las identidades *queer*, no binarias y transgénero.

Con todo, el miedo seguía siendo la respuesta dominante a la enfermedad. La confusión entre el virus del VIH y las enfermedades relacionadas con el sida que se manifiestan cuando el sistema inmunitario de una persona se ve comprometido se sumaba a ese temor. [52] Lo mismo sucedía con la despreocupada confusión estadística en los medios entre los infectados con el VIH y los que habían muerto de sida. Al mismo tiempo, si bien podía tardar «años en estallar», el sida se veía como una «enfermedad que actuaba como una bomba de relojería» y en la que el virus ejercía «un efecto de control remoto». [53] Al parecer, el VIH podía «acechar sin ser detectado en el torrente sanguíneo desde nueve meses hasta siete años antes de atacar». [54] Ese estado de suspensión maléfica y la falta de síntomas visibles lo volvían más aterrador todavía. El virus se imaginaba como un

merodeador, un agente de la muerte con el cerebro lavado, enviado por los líderes corruptos del «Imperio del Mal», como Ronald Reagan había apodado a la Unión Soviética en 1983. [55]

En los florecientes años ochenta, orientados al mercado, la comercialización del miedo era también una característica importante de la epidemia del VIH/sida. El pegadizo acrónimo inglés AIDS (SIDA), fácil de pronunciar y de recordar, poseía el atractivo de una marca comercial; como decía el cantautor estadounidense Prince en su éxito de 1987 «Sign o' the Times», se trataba de «una gran enfermedad con un pequeño nombre». Con su obvia asociación con la palabra *aid* [socorro o auxilio], el acrónimo inglés del sida, AIDS, convertía un término para ayuda, aliento y apoyo en un síndrome asesino: era una enfermedad disfrazada de cura.

Para decirlo claramente, el miedo creado por el sida vendía, y no solo periódicos y revistas, sino también condones, medicinas y accesorios de un estilo de vida saludable. Como señalaba Susan Sontag en 1989, no era solo que las campañas de información pública estuviesen atrapadas en el consumismo; era asimismo el hecho de que los intereses comerciales habían contribuido a la propagación del VIH/sida al promover la sexualidad recreativa en nombre de la libertad. [56] El sida era algo más que un problema de salud; era un asunto económico. Las investigaciones y las campañas de salud pública requerían dinero, mientras que había comenzado la carrera «para descubrir la mina de oro» farmacológica. [57] «La histeria acerca del sida parece haberse propagado a más velocidad aún por la comunidad de gestión de fondos que entre aquellas con mayor riesgo de contraer la enfermedad», señalaba en 1986 el *Financial Times*. [58] La AZT, un medicamento antirretroviral diseñado para la terapia contra el cáncer, logró la aprobación de la Administración de Alimentos y Medicamentos (FDA, por sus siglas en inglés) para su uso en el tratamiento del sida en Estados Unidos en 1987, y fue seguido por otros fármacos a principios de los años noventa.

La difusa línea entre la salud pública y el consumismo estaba en el centro de la controversia en torno a los carteles de concienciación sobre el sida creados por la empresa de ropa italiana Benetton como parte de su campaña «Golpe de realidad», de inicios de los años noventa. Una serie estaba basada en una fotografía en blanco y negro tomada por la fotógrafa estadounidense Therese Frare, a la sazón estudiante en la Universidad de Ohio, que muestra al activista contra el sida David Kirby en su lecho de muerte, rodeado por su afligida familia. Aun cuando la familia de Kirby había autorizado su uso, la fotografía coloreada causó indignación en 1992. Revistas como *Elle* y *Vogue* se negaron a utilizarla, y hubo grupos que llamaron a un boicot a la ropa de Benetton. La Terrence Higgins Trust, una organización benéfica británica de lucha contra el sida muy conocida, la denunció como «poco ética» y de «mal gusto». La novelista Helen Fielding declaró en el *Sunday Times*: «Para el consumidor ofendido, la única forma de detener esta locura que se autoperpetúa es votar con nuestro dinero». [59]

A muchos comentaristas les repelía lo que consideraban la explotación de la imagen para autopromoción por parte de Benetton, cuyo logotipo aparecía en un lugar destacado en la parte inferior de la fotografía. «Están explotando el sida para ganar pasta», señalaba David Eng, de la organización sin ánimo de lucro Gay Men's Health Crisis, con sede en Nueva York. La organización activista ACT UP respondió reapropiándose de la imagen e insertando el lema «Esta fotografía solo debería usarse para vender una única sobrecubierta», junto con una imagen de un condón y su logo «Silencio = Muerte». Como observó por entonces la teórica cultural McKenzie Wark, el miedo podía vender tanto activismo como ropa. [60]

Las asociaciones entre el sida y el mercado eran también evidentes en China, que desde finales de los setenta había estado sufriendo la progresiva liberalización del mercado. Ese fue el contexto de la primera epidemia de VIH/sida allí. Aparte de los consumidores de drogas intravenosas, la enfermedad estaba ligada a un mercado semioficial de sangre que se había

desarrollado de forma paralela a la desregulación y la privatización fragmentaria de los servicios de salud. Los beneficios que podían obtenerse con la venta del plasma para uso comercial impulsaron una carrera para crear centros de recogida de sangre. Como señala la antropóloga Ann Anagnost: «Las autoridades provinciales encontraron en la biotecnología la promesa ilusoria de grandes beneficios que podrían revitalizar el devastado paisaje que habían dejado las reformas económicas rurales».[61] Sin embargo, aquellos que vendían su sangre no eran examinados para ver si tenían alguna enfermedad; en consecuencia, muchas personas se infectaron con el VIH/sida o con hepatitis, aunque las autoridades tratasen de silenciarlo. La novela del escritor chino Yan Lianke *El sueño de la aldea Ding*, publicada en 2006, pero en la actualidad prohibida en China, ofrece una crónica perturbadora de cómo esa economía de la sangre condujo a la implosión social cuando el sida pasó factura, y el miedo y el pánico crearon violentas divisiones que desgarraron familias y comunidades. «El virus más contagioso era el miedo» es el lema del laureado documental de la realizadora estadounidense-hongkonesa *La sangre del distrito Yingzhou*, de 2006.

Un rasgo llamativo del pánico occidental al VIH/sida en los años ochenta y noventa era el grado en el que se marginaban las experiencias de la enfermedad en otros lugares, en particular en África, donde estaban muriendo millones de personas. Cuando se mencionaba, África se veía invariablemente como la zona cero de la enfermedad, como sucede en la película *Estallido*, que comienza con el bombardeo de un campamento militar estadounidense en Zaire para contener una misteriosa enfermedad viral altamente infecciosa.

Randy Shilts, que moriría de una enfermedad relacionada con el sida en 1994, también empezó su historia de la epidemia de sida en Zaire, en el lecho de enfermo de una doctora danesa de cuarenta y seis años en 1976. La

enfermedad que estaba sufriendo Grethe Rask se identificaría más tarde como sida. «La batalla entre los humanos y la enfermedad no se luchaba más amargamente en ningún sitio —escribía Shilts— que aquí, en el fétido clima ecuatorial, donde el calor y la humedad alimentan la generación de nuevas formas de vida.» En una portentosa metáfora que combina el control de la enfermedad con el control de la población, Shilts señalaba que el África central «parecía engendrar nuevas enfermedades con una regularidad de pesadilla». [62]

Si bien los virus representaban amenazas reales, eran asimismo una útil metáfora de una nueva y peligrosa interdependencia que estaba siendo alimentada por la globalización. El informe de 1992 del Instituto de Medicina *Emerging Infections: Microbial Threats to Health in the United States* [Infecciones emergentes: amenazas microbianas para la salud en Estados Unidos] había subrayado la nueva dimensión global de los desafíos que la enfermedad planteaba para la seguridad. «En el contexto de las enfermedades infecciosas —indicaba el informe—, no existe ningún lugar en el mundo del que estemos alejados ni ninguno del que estemos desconectados.» [63] Las rutas que sostenían la economía mundial eran las mismas que servían ahora como conductos para la circulación de peligrosas enfermedades. [64] El miedo y el pánico de finales de los ochenta y principios de los noventa dimanaban del reto de contener las amenazas patogénicas sin desconectar el sistema entero.

El sida en África afectaba a poblaciones diferentes de los grupos de alto riesgo en Norteamérica y en Europa. Mientras que la inmensa mayoría de las víctimas del sida en Estados Unidos eran «varones homosexuales y drogadictos por vía intravenosa», en países africanos como Uganda y Zaire (que se convirtió en la República Democrática del Congo en 1997), la enfermedad afectaba «a hombres y mujeres por igual». Las condiciones locales, incluido el uso de agujas no esterilizadas y la prevalencia de otras enfermedades de transmisión sexual, eran factores clave que estaban

impulsando el sida en la población africana heterosexual.[65] En 1999, *The Economist* hablaba de «un desastre global» y señalaba que se habían infectado 47 millones de personas, la mayoría de ellas en África. La aparición de los medicamentos antirretrovirales significó que, al menos en los países ricos, la «sensación de crisis ha pasado» y el sida ya no se consideraba una sentencia de muerte.[66] Sin embargo, esto suponía un marcado contraste con el África subsahariana, donde a la altura de 1999 se estimaba que 24,5 millones de adultos y niños eran VIH positivos.[67]

Incluso cuando se hallaban disponibles los fármacos antirretrovirales a principios de la década de 2000, muchos africanos tenían miedo de tomarlos. Para entender por qué, el periodista sudafricano Jonny Steinberg pasó un tiempo en el distrito de Lusikisiki, en la provincia del Cabo Oriental, un barrio negro marginal y rural donde, en 2008, se decía que casi una de cada tres mujeres embarazadas era VIH positiva. Irónicamente, el distrito contaba con un excelente programa de tratamiento del sida, con clínicas bien provistas, gestionadas conjuntamente por las autoridades sanitarias locales y la ONG francesa Médecins sans frontières.

Steinberg descubrió que el miedo era el principal motivo por el que las personas no buscaban tratamiento. En primer lugar, estaba el miedo a lo que pudieran pensar otros miembros de la comunidad si resultabas ser VIH positivo. En segundo lugar, el miedo a que ese conocimiento pudiera usarse para minar tus medios de subsistencia. Y, por último, el miedo a que la enfermedad pudiera proceder de las propias medicinas y el personal que decían estar salvándote. ¿Y si el VIH/sida fuese una forma de hechizo? La asociación de la enfermedad con el sexo se sumaba a esos temores conspiratorios.[68]

Esos miedos no se limitaban a África. Circulaban rumores por Estados Unidos de que el VIH/sida era un complot de la CIA para exterminar a los afroamericanos, los gais y otros «indeseables». El Estudio Tuskegee sobre la Sífilis No Tratada, llevado a cabo por el Servicio de Salud Pública de

Estados Unidos desde 1932 hasta 1972, contribuyó a esos rumores. Se había dejado sin tratamiento a casi cuatrocientos afroamericanos con sífilis empobrecidos con el fin de que los investigadores pudieran observar la historia natural de la enfermedad, aun cuando se hubiera prometido a los voluntarios asistencia médica gratuita como un incentivo para su participación. [69] Existían asimismo denuncias de que el VIH estaba vinculado al programa para la erradicación de la viruela, mientras que otros rumores lo conectaban con un estudio de la vacuna de la hepatitis B del Gobierno estadounidense, lanzado en San Francisco en 1978, que involucró a varios millares de varones gais y bisexuales. [70]

En África, el negacionismo del sida provenía de lo más alto. Thabo Mbeki, presidente de Sudáfrica entre 1999 y 2008, rechazaba las pruebas de que el VIH causaba el sida, y suscribía en cambio las desacreditadas teorías del biólogo molecular Peter Duesberg, de Berkeley, quien desde finales de los ochenta había sugerido que la drogadicción era la responsable de la propagación de la enfermedad. Como autoproclamado disidente de la «hipótesis del VIH/sida», insistía en que las condiciones inmunodeprimidas asociadas con la enfermedad eran, de hecho, los síntomas de otras afecciones causadas por factores ambientales y ligados al estilo de vida. [71]

Entretanto, la ministra de sanidad de Mbeki, Manto Tshabalala-Msimang, causó indignación en la prensa sudafricana cuando se informó en 2000 de que había distribuido a sus colegas ejemplares de *He aquí un caballo pálido*, de Milton William Cooper. Entre disparatadas teorías que implicaban la vida extraterrestre, el Club de Roma, los masones, los comunistas y los iluminados, Cooper, un exoficial de la Marina estadounidense, sostenía que la OMS había propagado la viruela y que el sida era una plaga fabricada contra «las poblaciones negras, hispanas y homosexuales». [72] Mbeki y Tshabalala-Msimang no fueron los únicos que abrazaron semejantes teorías. Muchos otros personajes célebres respaldaban las denuncias de un complot del sida, incluida la ecóloga keniata Wangari

Maathai, que ganó el Premio Nobel de la Paz en 2004 por su contribución al desarrollo sostenible, los derechos humanos y la democracia.

Lo que resulta llamativo en la controversia de Tshabalala-Msimang es el gran número de personas que dieron crédito a esas teorías de la conspiración, tanto entre las clases medias como entre los habitantes de los barrios desfavorecidos. Eran esos temores los que retrasaban la distribución de medicamentos antirretrovirales, en un momento en que se estimaba que el 20 por ciento de la población adulta de Sudáfrica era VIH positiva y se esperaba un drástico descenso de la esperanza de vida. [73]

En «tiempos normales», escribe el médico y antropólogo Didier Fassin, tendemos a ver el mundo a través de «unas lentes similares», pero en momentos de crisis «emerge una contranarrativa inquietante con complots peculiares y agentes maléficos» que ofrece una cosmovisión diferente. «Las teorías de la conspiración —sugiere— expresan imaginarios sociales y ansiedades políticas que siguen siendo inefables o inauditas.» [74] Los recuerdos coloniales de la opresión han sido cruciales para la persistencia de semejantes teorías.

Aunque el pánico se considera a menudo disruptivo, en realidad extrae su fuerza de la continuidad: quienes se ven envueltos en una crisis intentan con frecuencia darle sentido estableciendo paralelismos con el pasado. Como ha mostrado la historiadora Luise White, durante el periodo colonial, los africanos del África central y occidental se contaban unos a otros historias aterradoras de vampiros sobre colonos blancos que apresaban a lugareños incautos y les cortaban el cuello. [75] Aunque puede que fuesen infundadas, existe un sinfín de ejemplos de intervenciones biomédicas coloniales coercitivas. Bajo la Ley de Prevención de Enfermedades Infecciosas de 1885, los sudafricanos negros que padecían sífilis eran retenidos a la fuerza por temor a que la enfermedad pudiera propagarse a la población blanca. Las medidas racistas de salud pública se extendieron en los decenios subsiguientes. Cuando la epidemia de peste bubónica

amenazaba centros urbanos como Ciudad del Cabo y Puerto Elizabeth entre 1900 y 1904, la Ley de Salud Pública enmendada de 1897 se citó a modo de justificación para trasladar a los sudafricanos «de color» a campamentos improvisados, que se convertirían en el modelo para los asentamientos para negros llamados *townships* durante el *apartheid*. [76]

Dado ese contexto histórico, por no mencionar la catalogación de los africanos como amenazas biológicas por parte de Occidente (pensemos en la reacción xenófoba que el brote de ébola en África occidental desató en Estados Unidos en 2014, cuando se rechazó a los africanos que no habían estado expuestos a la enfermedad), no es de extrañar que las intervenciones biomédicas occidentales susciten recelos. Al mismo tiempo, los efectos secundarios accidentales de las intervenciones sanitarias han reforzado esa desconfianza. La hepatitis C se transmitió a través de las jeringuillas durante las campañas de salud pública en África central y occidental, y el microbiólogo canadiense Jacques Pépin ha sostenido que esto podría explicar cómo el VIH/sida se convirtió en una epidemia. [77] En algún momento, probablemente en los años veinte del siglo pasado, sostiene, el contacto humano con los chimpancés resultó en el derrame del virus de la inmunodeficiencia simia en las poblaciones humanas. Según Pépin, cuando se utilizaron a gran escala agujas no esterilizadas en campañas de salud pública en el África Ecuatorial Francesa y el Congo Belga para hacer frente a enfermedades tropicales como la malaria y la enfermedad del sueño durante los años treinta y cuarenta, comenzó a propagarse más ampliamente. [78]

La urbanización, la construcción de carreteras y ferrocarriles y un pronunciando desequilibrio de género fueron otros factores que influyeron en la propagación del VIH. Mientras que las autoridades coloniales alentaban a los trabajadores varones a trasladarse a ciudades como Leopoldville, en el Congo, disuadían a las mujeres de mudarse. [79] Como resultado, prosperó la prostitución en las áreas urbanas, y fue en las clínicas

que trataban las ETS a los hombres y a las trabajadoras sexuales, en las que se reutilizaban las agujas, donde el VIH se propagó entre las ciudades de África central y occidental, y finalmente mucho más allá. [80] La epidemia de sida y los rumores difundidos sobre sus orígenes y medios de transmisión reavivaron recuerdos de esas políticas de salud pública discriminatorias y mal gestionadas. [81]

La reacción a la campaña de erradicación de la poliomielitis dirigida por Estados Unidos en Nigeria, Afganistán y Pakistán pone de relieve hasta qué punto persisten entre las poblaciones locales los recelos respecto de la medicina occidental. A algunos les preocupa que pueda tratarse de una estratagema estadounidense para esterilizar a los niños musulmanes o de una elaborada tapadera para los espías gubernamentales occidentales. Esas sospechas han sido alimentadas por los occidentales defensores de las teorías conspiratorias: en 1999, por ejemplo, el periodista Edward Hooper sostenía que el VIH/sida se había originado en los años cincuenta a partir de una vacuna experimental de la poliomielitis que utilizaba células de chimpancés. [82] También les dan peso las intervenciones militares estadounidenses, como el asesinato de Osama bin Laden por los SEAL de la Marina de Estados Unidos en mayo de 2011. La CIA había reclutado a un médico paquistaní, Shakil Afridi, supuestamente con la cooperación de Save the Children, para liderar una espuria campaña de inmunización contra la hepatitis B como una forma de obtener información sobre los residentes del complejo donde vivía Bin Laden. No es de extrañar que el uso de una falsa campaña de salud pública como pretexto para una operación militar estadounidense no hiciese sino fortalecer las teorías conspiratorias en torno a la vacunación contra la polio; el resultado fue que, pese a las enormes cantidades de dinero y esfuerzo que se han gastado en inmunización, la enfermedad no se ha erradicado todavía. [83]

Bajo la optimista promoción del poder estadounidense por parte de Reagan en los años ochenta «yacía el miedo: el miedo al declive nacional, a los enemigos extranjeros, a las clases peligrosas en casa». [84] Sobre ellos se cernían la amenaza comunista y el terror de la guerra nuclear. Mientras tanto, la globalización también traía consigo nuevos riesgos y temores.

La floreciente economía global tenía un lado oscuro en la creciente división entre las naciones industrializadas y los países abrumados por las deudas en África y Latinoamérica, para los que los ochenta se consideran con frecuencia una «década perdida». En Estados Unidos, los cambios estructurales en la economía condujeron a la deslocalización de los empleos y la desindustrialización de las ciudades estadounidenses, en particular en el Medio Oeste y el Rust Belt [Cinturón del Óxido] del nordeste. El tráfico de drogas ilegales, en especial cocaína, procedentes de Sudamérica impulsó una intensificación de la «guerra contra el narcotráfico». Una epidemia de *crack* se veía como la causa fundamental de la desintegración social; las espeluznantes informaciones periodísticas, que reforzaban los estereotipos raciales de la violencia de las pandillas negras y los «bebés del *crack*», dieron origen a un pánico moral. La muerte del jugador de baloncesto universitario estadounidense Len Bias por una sobredosis de cocaína en 1986 sirvió como otro catalizador; la Ley contra el Consumo de Drogas trajo consigo penas mínimas para los delitos en materia de estupefacientes, pero se consideraba racialmente sesgada, toda vez que se dirigía de una forma desproporcionada contra los consumidores de *crack* afroamericanos, lo cual condujo en última instancia a la explosión de la población reclusa negra. [85] La pobreza, la delincuencia y la adicción crearon un tóxico nexo urbano, una concatenación de temores que condujo a la epidemia del VIH/sida, que a la altura de 1990 se había cobrado más de cien mil vidas estadounidenses. [86]

En su discurso de despedida al pueblo estadounidense, pronunciado en enero de 1989, Reagan urgió a sus sucesores a permanecer alerta a la hora

de negociar con potencias extranjeras como la URSS. Y pronunció la célebre exhortación: «Y no tengáis miedo de ver lo que veáis».[87] Unas semanas antes, el 21 de diciembre de 1988, el vuelo 103 de Pan Am de Fráncfort a Detroit vía Londres y Nueva York había explotado sobre la localidad escocesa de Lockerbie, al estallar una bomba oculta en un reproductor de casetes, matando a todos los pasajeros y tripulantes a bordo. Conforme disminuía la amenaza soviética, se vislumbraba otra clase de terror que redefiniría el mundo.

14

Guerra contra el terror

Muchos de los desarrollos económicos y geopolíticos examinados en el capítulo anterior fueron cruciales en la configuración de los temores que se formaron en torno a las nuevas amenazas terroristas a partir de los años noventa. El auge de China y la India, junto con el colapso de la URSS, modificaron el equilibrio del poder global, al igual que hizo la influencia creciente de la Unión Europea. Y Oriente Medio se convirtió en un punto álgido para el conflicto. El respaldo a Israel llevó a árabes y musulmanes a desconfiar de Estados Unidos y sus aliados, mientras las relaciones diplomáticas de Estados Unidos con Irán se rompieron a raíz de la Revolución iraní de 1979, que derrocó al sah proamericano y estableció una república islámica teocrática bajo el ayatolá Jomeini. En respuesta a la invasión de Kuwait por el dictador iraquí Sadam Husein en agosto de 1990, Estados Unidos encabezó una coalición militar en el Golfo para proteger a Arabia Saudí (uno de los principales países productores de petróleo, como Kuwait) y para expulsar a las fuerzas iraquíes de la región.

Crecía asimismo el distanciamiento entre las grandes comunidades musulmanas en Europa y Norteamérica, que alimentaba a su vez el resentimiento blanco que impulsaba a los partidos populistas en contra de los inmigrantes. Y, sin embargo, en 1990, pese al atentado de Lockerbie y la violencia terrorista perpetrada por la Organización para la Liberación de Palestina, había pocos indicios del nuevo terror que se avecinaba. Aquel

año, un experto antiterrorista estadounidense predecía que «los años noventa serán testigos de un incremento moderado de la actividad terrorista izquierdista» junto con la violencia de una ultraderecha más unida y experta en tecnología. [1]

Existían buenas razones para esos pronósticos. Los ataques del 11-S sobre Nueva York y Washington han tendido a eclipsar ese terror precedente, así como los numerosos ataques de grupos terroristas domésticos en los años sesenta y setenta contra edificios emblemáticos, instituciones corporativas y oficinas gubernamentales a lo largo y ancho de Estados Unidos. La respuesta del FBI a esas amenazas «revolucionarias», con el telón de fondo de las protestas en contra de la guerra de Vietnam, incluyó la creación de la Brigada 47, una unidad de inteligencia, con sede en Nueva York, cuya tarea era acabar con las organizaciones radicales. [2]

En 1969, los Weathermen [Hombres del Tiempo], una facción escindida de los Estudiantes por una Sociedad Democrática, que tomaron su nombre de la canción de Bob Dylan «Subterranean Homesick Blues» («*You don't need a weatherman to know which way the wind blows*» [No necesitas un hombre del tiempo para saber en qué dirección sopla el viento]), organizaron una serie de acciones violentas en Chicago conocidas como los *Días de la Ira*. Rebautizado como el Weather Underground, el grupo militante fue responsable de un montón de atentados con bombas contra, entre otros objetivos, la sede del Departamento de Estado, el Capitolio, el Pentágono, la oficina de fiscal general de California y una comisaría de policía en Nueva York. [3] En las palabras de su manifiesto de 1974, la misión del grupo era promover «el antiimperialismo y la revolución en el seno de los Estados Unidos imperiales». Esto requería movilizar «los temores, los descontentos y las esperanzas» de la gente. Citaban como su inspiración la «audaz determinación» de los palestinos, y señalaban las formas en las que un sistema educativo discriminatorio no enseñaba a los jóvenes nada más que «lecciones de competencia, autodesprecio, miedo y soledad». América

era una tierra saturada de temor, que solo podía vencerse con una perturbación violenta:

> Para los estadounidenses, el hecho básico de la vida es el miedo. Tienen miedo a la sociedad. Nadie sabe lo que va a pasar. Temen la enfermedad, temen ser despedidos. Miedo a salir a la calle. Miedo a que los negros se trasladen a su barrio, miedo a la pérdida de estatus, miedo a no quedar bien, miedo a que se aprovechen de ellos, miedo a decir lo que piensan, miedo a envejecer. [4]

Uno de los episodios más célebres del terrorismo estadounidense local fue el secuestro en 1974 de Patty Hearst, de diecinueve años y heredera de un imperio editorial, en su apartamento de Berkeley por parte del Ejército Simbiótico de Liberación (SLA, por sus siglas en inglés), una historia que dio un giro surrealista cuando la rehén se unió a sus secuestradores y participó en el atraco a un banco. El SLA había sido fundado por radicales en el área de la bahía de San Francisco y operaba en «la zona de penumbra del terrorismo relámpago», difundiendo su mensaje radical con secuestros, ejecuciones y atracos a bancos. [5] Su eslogan era «Muerte a los insectos fascistas que se aprovechan de las vidas de las personas» y su símbolo era una cobra de siete cabezas. [6] «En el mundo de la vida auténtica de los años setenta, en el que la fantasía tiene a menudo dificultades para aproximarse a la realidad —explicaba Leroy Aarons, un redactor del *Washington Post*—, el Ejército Simbiótico de Liberación resulta aterradora o misteriosamente real.» [7] Tras un tiroteo con la policía, Patty Hearst se dio a la fuga con otros miembros del SLA, pero acabó siendo detenida y condenada a treinta y cinco años de cárcel, que el presidente Jimmy Carter conmutaría posteriormente por veintidós meses.

También fueron perpetradas campañas terroristas religiosas por parte de organizaciones de la talla de la derechista Liga de Defensa Judía, mientras que grupos étnicos y nacionalistas llevaban a cabo ataques, entre ellos el Partido de las Panteras Negras, formado en Oakland, California, en 1966, y descrito por J. Edgar Hoover como «la mayor amenaza para la seguridad

interior de este país». Entre 1968 y 1972 hubo más de un centenar de secuestros de aviones nacionales estadounidenses. [8]

Fueron también «días de ira» en Gran Bretaña. El terrorismo era allí una realidad, y la ansiedad seguía cociéndose a fuego lento en los recordatorios por los altavoces de no dejar bolsas desatendidas en los transportes públicos y los carteles que exhortaban a la vigilancia. Las operaciones del Ejército Republicano Irlandés Provisional (IRA, por sus siglas en inglés) —la evolución de una organización paramilitar formada en 1919 durante la lucha por la independencia de Irlanda— se intensificaron a partir de finales de los sesenta y en particular después del 30 de enero de 1972, cuando los paracaidistas del Ejército británico mataron a catorce manifestantes en una marcha en Londonderry, lo que condujo a un bombardeo de represalia en Belfast. Los «Problemas» («Troubles») se prolongarían hasta la firma del Acuerdo de Viernes Santo en 1998.

Aunque los tiroteos y los bombardeos eran un fenómeno habitual en Irlanda del Norte, la violencia del IRA inundaba asimismo las calles de Gran Bretaña. Hubo dos atentados con bomba en sendos *pubs* de Birmingham en noviembre de 1974 y un intento de asesinato de la primera ministra británica Margaret Thatcher y los miembros de su Gobierno en la conferencia del Partido Conservador en Brighton en octubre de 1984. Esa escalada de violencia fue desencadenada en parte por la muerte en 1981 de siete presos del IRA y tres del Ejército Irlandés de Liberación Nacional en una huelga de hambre en la prisión de Maze, en las afueras de Belfast. Vistas en retrospectiva, las imágenes de Bobby Sands en su lecho de muerte anticipan las de los enfermos de sida como David Kirby. Las imágenes del cuerpo masculino demacrado evocaban temor, pero también determinación política. «Sus argumentos se intensificaban y se multiplicaban con la misma furia con la que se descomponían sus cuerpos —escribía el crítico Maud Ellmann a propósito de los huelguistas del IRA—, como si su carne estuviese siendo devorada por sus palabras.» [9]

Tampoco la Europa continental era una excepción al terror. En Alemania, el grupo de extrema izquierda Baader-Meinhof perpetró asesinatos, secuestros y atracos de bancos a mano armada a lo largo de los años setenta. Sus acciones culminaron en el denominado *otoño alemán* de 1977, una serie de ataques terroristas que causaron un pánico generalizado por todo el país. Secuestraron a Hanns Martin Schleyer, un prominente hombre de negocios y antiguo nazi, y lo retuvieron como rehén en un intento de garantizar la excarcelación de varios de sus miembros, pero acabaron por dispararle cuando sus demandas fueron rechazadas. Cuando fracasó el secuestro del vuelo 181 de Lufthansa en Mogadiscio por parte del Frente Popular para la Liberación de Palestina, los líderes de Baader-Meinhof encarcelados se suicidaron en Stammheim. [10] En *Alemania en otoño*, una película de 1978 sobre la crisis que transmite el estado de ánimo imperante en aquella época en Alemania, el afamado director Rainer Werner Fassbinder expresaba su preocupación por que el Gobierno alemán estuviese explotando el miedo público como un pretexto para recortar las libertades democráticas.

Uno de los episodios de terror más dramáticos de los años setenta fue el rapto del ex primer ministro italiano Aldo Moro por parte de las Brigadas Rojas, un grupo militante izquierdista que estuvo implicado en numerosos actos terroristas durante los setenta y principios de los ochenta. En 1978, unos integrantes de la organización disfrazados de empleados de Alitalia tendieron una emboscada a Moro y mataron a cinco de sus guardaespaldas. Tras retenerlo como rehén durante cincuenta y cuatro días y percatarse de que el Gobierno no estaba dispuesto a capitular ante sus demandas liberando a miembros encarcelados del grupo, mataron a tiros a Moro y dejaron su cuerpo en el maletero de un Renault 4 aparcado en la Via Caetani de Roma. Las fotografías de su cadáver aparecieron al día siguiente en la portada de la mayoría de los periódicos.

En 1994, el escritor alemán Hans Magnus Enzensberger señalaba que los comentaristas occidentales tendían todavía a analizar la violencia como si fuese algo que sucedía en el extranjero. Con el telón de fondo de los disturbios en Los Ángeles, la guerra del Golfo, la desintegración de la URSS y el genocidio de Bosnia, sugería que se había vuelto cada vez más difícil ignorar el brutal continuo que ligaba las hostilidades extranjeras con las batallas en el patio trasero. [11]

Puede que el terrorismo hubiese florecido a finales del siglo XX, pero cobró nuevas dimensiones el 11 de septiembre de 2001. La escala y la audacia de los ataques contra Nueva York y Washington inspirados por al-Qaeda revelaban el lado oscuro de la globalización con una claridad espeluznante: desde la descarada actividad terrorista transfronteriza hasta la tecnología móvil que posibilitaba el flujo global de información y fondos que permitió al cerebro de los atentados, Osama bin Laden, dirigir su red terrorista desde un escondite remoto en el complejo de cuevas de Tora Bora en las montañas de Spin Ghar, en el este de Afganistán. Diecinueve secuestradores que se apoderaron de cuatro aviones (dos Boeing 757 y dos Boeing 767) con destino a Los Ángeles y San Francisco desde Boston, Washington y Nueva York constituyeron una operación logística a una escala diferente.

La conmoción de los ataques terroristas en suelo estadounidense, «en el centro de una gran ciudad una tranquila mañana», en palabras del presidente George W. Bush, creó una atmósfera de temor que fue amplificada por los medios de comunicación y que ha persistido. «Después de todo lo que acaba de ocurrir —dijo Bush a la nación días después de los ataques—, todas las vidas arrebatadas y todas las posibilidades y esperanzas que han muerto con ellas, es natural preguntarse si América tiene un futuro de temor.» [12] «En lugar de que el próximo gran acontecimiento sea alguna innovación tecnológica —señalaba por entonces el analista político David Rieff—, es probable que lo sea el miedo.» Según una encuesta de ABC

News y el *Washington Post*, el 76 por ciento de los estadounidenses continuaban temiendo un «importante» ataque terrorista en Estados Unidos en 2015. El historiador Peter Stearns ha sugerido que, después del 11-S, los estadounidenses «se han vuelto excesivamente temerosos como nación». Stearns ha comparado las respuestas públicas al 11-S con las de Pearl Harbor, alegando que los estadounidenses «tenían una probabilidad más de tres veces mayor de tener miedo [después del 11-S], y el nivel de su temor, cuando se expresaba, era también mucho más profundo». [13]

El World Trade Center se eligió por su efecto espectacular, como había ocurrido en 1993, cuando un camión bomba terrorista explotó en un garaje bajo la Torre Norte, matando a seis personas e hiriendo a otras muchas. [14] Rieff describía la destrucción de los edificios como «la venganza de aquellos a los que, con razón o sin ella, la modernidad se les antojaba una maldición». Las torres eran hitos en un perfil urbano que no solo definían el poder financiero estadounidense, sino que servían asimismo como identificadores culturales para el país, junto con la Estatua de la Libertad y el Empire State Building. Muchos neoyorquinos que habían calificado las torres como una monstruosidad habían cambiado de tono a mediados de los noventa. [15]

Inaugurado oficialmente en abril de 1973, en plena recesión, el Word Trade Center se alzaba como un símbolo de un futuro de progreso, dirigido por la tecnología e impulsado por el comercio; lo que Nelson Rockefeller, el gobernador de Nueva York que había asistido a la inauguración del edificio, definió como un «gran matrimonio de utilidad y belleza». [16] No fue sencillo llenar los edificios en un clima económico difícil, pero recibieron un impulso cuando el equilibrista francés Philippe Petit instaló un cable entre las torres en 1974 y pasó cuarenta y cinco minutos caminando entre ellas con una barra de equilibrio de nueve metros, a cuatrocientos metros del suelo. «A veces se oscurece el cielo alrededor del cable, se levanta el

viento, el cable se enfría, el público se preocupa —escribía Petit—. En esos momentos oigo cómo me grita el miedo.» [17]

Se puede datar una película por la presencia de las torres como telón de fondo. Cuando aparecen en los filmes anteriores al 11-S, leemos su presencia como un presagio del futuro. Después del 11-S, el simbolismo de las torres se invirtió: pasaron a ser un monumento conmemorativo del miedo. Al ver el desarrollo de los acontecimientos en televisión, era difícil no pensar en todas las películas en las que habían aparecido las torres, o en los filmes de catástrofes como *El coloso en llamas*, *La jungla de cristal* y *Godzilla*. Los espectadores observaban de forma compulsiva como si aquellos sucesos perteneciesen a un argumento hollywoodiense. En el momento del ataque, un tráiler que promocionaba la nueva película de *Spiderman* mostraba el helicóptero de huida de un atraco en el centro de la ciudad suspendido en una telaraña gigante entre las torres. En *Independence Day*, el Empire State y las Torres Gemelas son atacados en una invasión alienígena.

Si aquello era un «choque de civilizaciones», como muchos lo presentaban en ese momento, los terroristas estaban en la misma onda en lo tocante a la estética del desastre. [18] «Las películas fijan la pauta, y esa gente ha copiado las películas —declaró el veterano director Robert Altman al *Hollywood Reporter* unas pocas semanas después del ataque—. Nadie habría pensado cometer una atrocidad como esa a menos que la hubiese visto en el cine. ¿Cómo nos atrevemos a seguir mostrando esa clase de destrucción masiva en las películas? Creo que nosotros hemos creado esa atmósfera y les hemos enseñado a hacerlo.» [19] Michael McCaul, presidente de la Comisión de Seguridad Interior de la Cámara de Representantes de Estados Unidos, culparía más tarde del 11-S a una «falta de imaginación» colectiva. Los dirigentes políticos y los miembros de las agencias de inteligencia, aseveraba, no podían pensar con la suficiente lateralidad como para anticiparse a las amenazas no ortodoxas a la seguridad de Estados

Unidos. [20] Lo irónico aquí es que los atentados del World Trade Center ya habían sido imaginados. No era preciso ningún pensamiento innovador: ya estaban allí, preparados para explotar, en una película de Hollywood.

El terrorismo y las redes globales que lo facilitaban se comparaban con frecuencia con una enfermedad infecciosa. Como una forma de vida viral novedosa y que muta con rapidez, el terrorismo requería nuevas herramientas para su identificación, gestión y erradicación. Como Richard N. Haass, director de planificación de políticas del Departamento de Estado de Estados Unidos, declaró ante el Consejo de Relaciones Exteriores en octubre de 2001, el terrorismo internacional era «análogo a un terrible virus letal», que estaba «a veces inactivo y a veces virulento». «Al igual que un virus, el terrorismo internacional no respeta ninguna frontera —decía Haass —. Por consiguiente, necesitamos adoptar las medidas profilácticas apropiadas tanto en casa como en el extranjero para impedir que el terrorismo se multiplique y controlar que no infecte a nuestras sociedades ni dañe nuestras vidas.» [21]

En su Discurso sobre el Estado de la Unión de 2002, el presidente Bush habló de librar una batalla contra los «parásitos terroristas» que vivían en «junglas y desiertos remotos», y están al acecho en «el centro de las grandes ciudades». [22] Se trataba de una línea argumental de la que se hizo eco el primer ministro británico Tony Blair cuando se dirigió al Congreso en 2003 a raíz de la invasión de Irak por parte de una coalición liderada por Estados Unidos, que se produjo en el mismo momento en que la epidemia del SARS empezaba a propagarse desde China. En palabras de Blair: «ha aparecido un virus nuevo y mortal. Este virus es el terrorismo, cuya intención de provocar destrucción no está limitada por los sentimientos humanos». [23]

El terror viral dio origen a unos días de pánico en todo el país después del 11-S, cuando se enviaron a medios de comunicación y a políticos unas

cartas envenenadas con mortales esporas de ántrax que causaron veintidós infecciones y cinco muertes.[24] Cuando llegó la primera carta el 18 de septiembre, en un principio se pensó que el episodio del ántrax (al que el FBI puso el nombre en clave de *Amerithrax*) estaba vinculado con los ataques al World Trade Center, lo cual alimentó las preocupaciones por una nueva fase de terrorismo biológico.[25] Resultó que las cartas habían sido enviadas por un contrariado experto en biodefensa del ejército, pero, después de los ataques, los medios «diluyeron las distinciones entre los virus, las bacterias y las radiaciones, creando un ambiente generalizado de temor, que facilitaba y legitimaba las controvertidas iniciativas gubernamentales».[26]

El uso de la expresión *guerra contra el terror* por parte de Bush en un discurso ante el Congreso en septiembre de 2001 resultaba engañoso, toda vez que la palabra *guerra* sugería que los terroristas eran adversarios militares convencionales a los que se podía derrotar empleando métodos de probada eficacia. De hecho, después de los ataques del 11-S, los gobiernos empezaron a imitar la pericia de los terroristas, construyendo redes contraterroristas y nuevas capacidades de vigilancia inspiradas en las de sus oponentes. En esta «guerra en todas partes», los satélites, GPS y drones asumían papeles cada vez más importantes. Los vehículos aéreos no tripulados Predator y Reaper se enviaban en expediciones de bombardeo a Irak, Afganistán y Pakistán desde tráileres en el desierto de Nevada «utilizando palancas de mano y pantallas de ordenador».[27] La formulación posterior al 11-S de una «guerra contra el terror» demostraba que la palabra *terror* ahora significaba una «disposición y capacidad asimétricas para destruir al otro sin las formalidades de la guerra».[28] Como había advertido el vicepresidente Dick Cheney a raíz del 11-S, Estados Unidos tendría que entrar en «el lado oscuro» para derrotar la amenaza del terrorismo global, jugando sucio «en las sombras».[29]

No se descartaban, sin embargo, las estrategias convencionales sobre el terreno. En octubre de 2001, Bush lanzó una guerra en Afganistán para derrocar a los talibanes, que estaban proporcionando refugio a al-Qaeda. Y, en marzo de 2003, invadió Irak con una coalición militar para derribar a Sadam Husein. El informe estadounidense «A Decade of Deception and Defiance» [Una década de engaños y desafíos], publicado en septiembre de 2002, alegaba que Sadam había adquirido armas de destrucción masiva y poseía capacidades biológicas y químicas, así como ambiciones de armas nucleares. En un discurso ante la Asamblea General de la ONU, Bush advirtió de que el régimen iraquí era «un peligro grave y creciente». El miedo y la esperanza eran centrales en sus comentarios. «Las Naciones Unidas —declaraba— nacieron con la esperanza que sobrevivió a una guerra mundial; la esperanza de un mundo que avanzaba hacia la justicia, huyendo de los viejos patrones del conflicto y el miedo.» Hoy en día, proseguía, «nuestro mayor temor es que los terroristas encuentren un atajo para sus locas ambiciones cuando un régimen criminal les suministre las tecnologías para matar a escala masiva». Si la ONU no hacía nada, aseveraba Bush, sus miembros estarían «condenando a Oriente Medio a años de derramamiento de sangre y de temor». «Hemos de escoger entre un mundo de miedo y un mundo de progreso», exhortaba. [30]

El miedo se empleaba como un medio para justificar y lograr el respaldo público para una invasión, incluso mientras se condenaba como una refutación de la esperanza y una capitulación ante el terror. Como Bush seguía recordando a los estadounidenses: «La libertad y el miedo están en guerra. El avance de la libertad humana, el gran logro de nuestro tiempo y la gran esperanza de todos los tiempos, depende ahora de nosotros». [31] En otras palabras, el miedo era simultáneamente el veneno y el remedio. Cuando el secretario de Estado estadounidense, el general Colin Powell, defendió una invasión ante el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas en febrero de 2003, se basó en la evidencia de llamadas telefónicas

interceptadas e imágenes por satélite para apuntar a «una acumulación de hechos y patrones inquietantes de comportamiento». Entre esos hechos estaba la posesión por parte de Irak de armas químicas, sugerida por las vistas aéreas de una instalación de municiones.[32] Jamás se descubrió ninguna instalación semejante, lo cual inspiró al artista estadounidense de origen español Íñigo Manglano-Ovalle a crear una conmovedora instalación artística titulada *Phantom Truck* [El camión fantasma] (2007), que usaba las pruebas fragmentarias de Powell junto con fotografías posteriores a la invasión de tráileres militares estadounidenses y kurdos para reproducir un supuesto laboratorio móvil de armas biológicas. La tesis de Manglano-Ovalle era que Powell había invocado un objeto de temor fantasma para justificar la intervención militar.[33]

En Gran Bretaña, el llamado *Dossier de Irak* hacía acusaciones similares. Las alegaciones de que Sadam había ampliado el alcance de su programa de misiles balísticos (y en particular la afirmación de que podía «desplegar armas químicas o biológicas a los cuarenta y cinco minutos de dar la orden») provocaron un temor generalizado, pues enseguida circularon los rumores de que Gran Bretaña podía ser bombardeada en cuarenta y cinco minutos. Esa sugerencia se desmintió más tarde y resultó haberse originado con toda probabilidad cuando un taxista de la frontera entre Irak y Jordania recordó una conversación que había oído de pasada dos años antes. Cualquier cosa podía pasar por un hecho incontrovertible en ese volátil clima de temor.[34]

El final de la Guerra Fría, como ya hemos visto, había perturbado el *statu quo*. A partir de 1945, Occidente había configurado sus instituciones e ideales en oposición a los del bloque soviético y, cuando se derrumbó la URSS en 1991, se enfrentó a lo que el experto en relaciones internacionales Barry Buzan ha denominado un *déficit de amenazas*. Los ataques terroristas proporcionaban a Washington una solución práctica.[35]

Mientras que el yihadismo islámico (un controvertido término empleado por los analistas occidentales, en particular después del 11-S, para describir una forma militante de extremismo islámico) había tratado de infundir el pánico en Estados Unidos, la administración Bush desplegó ese miedo para promover una agenda política, extender una estrategia de intervención militar e introducir una nueva legislación en materia de seguridad. En 2003, el exvicepresidente Al Gore criticó al Gobierno por explotar el terror como excusa «con el fin de utilizar el miedo como un instrumento político para consolidar su poder y eludir toda rendición de cuentas por su uso». [36] Como señalaría unos años después Zbigniew Brzezinski, un antiguo asesor de seguridad nacional, la «guerra contra el terror» había sido diseñada para producir un miedo que «nubla la razón, intensifica las emociones y hace más fácil para los políticos demagogos movilizar al público en nombre de las políticas que desean adoptar». [37]

Unos pocos días después del 11-S, el Congreso aprobó una ley que otorgaba al presidente un poder ilimitado «para emplear toda la fuerza necesaria y apropiada contra aquellas naciones, organizaciones o personas que determine que planearon, autorizaron, cometieron o colaboraron con los ataques terroristas ocurridos el 11 de septiembre de 2001, o albergaron a dichas organizaciones o personas». [38] La Ley Patriótica de 2001 amplió radicalmente las competencias en materia de vigilancia de las fuerzas del orden federales, permitiéndoles intervenir teléfonos domésticos e internacionales, y movilizar todos los recursos disponibles en los esfuerzos antiterroristas. Se amplió la definición de *terrorismo* y aumentaron las sanciones para los acusados de delitos de terrorismo. Una orden militar aprobada dos meses después de los ataques concedía al presidente la autoridad para capturar a los presuntos terroristas en cualquier lugar del mundo y detenerlos de forma indefinida.

Ese era el clima en el que Bush creó el centro de detención de la bahía de Guantánamo en 2002, convenientemente ubicado en Cuba y, por

consiguiente, fuera de la jurisdicción legal estadounidense. Los combatientes sospechosos de ser terroristas eran retenidos allí sin juicio e interrogados empleando «técnicas perfeccionadas de interrogatorio», un eufemismo de la CIA para la tortura; el *waterboarding* consistía en cubrir la cara de un prisionero con un paño mojado para simular la experiencia del ahogamiento. El secretario de Defensa de Estados Unidos Donald Rumsfeld describe el campamento como un centro de detención para «lo peor de lo peor», mientras el fiscal general, John Ashcroft, declaraba: «Los terroristas carecen de derechos constitucionales». [39]

Las acusaciones de que los presos estaban siendo retenidos en centros de detención secretos y trasladados a través de las fronteras nacionales condujo a varias investigaciones. Un informe de junio de 2006 estimaba que al menos un centenar de individuos habían sido secuestrados en Europa por la CIA con la connivencia de los Estados miembros de la Unión Europea. Otro informe, elaborado por el Parlamento Europeo, sostenía que la CIA había realizado más de mil vuelos a países en los que los presos podrían sufrir torturas, en violación del artículo 3 de la Convención de Naciones Unidas contra la Tortura. [40]

Como ha observado Corey Robin: «un día, la guerra contra el terrorismo llegará a su fin. Todas las guerras terminan. Y cuando eso ocurra, nos descubriremos viviendo todavía en el temor: no al terrorismo ni al islamismo radical, sino a los gobernantes domésticos que el miedo ha dejado atrás». [41] A raíz del 11-S, los periodistas eran menos proclives a criticar al Gobierno, y de manera inconsciente hacían la vista gorda ante las violaciones de las libertades civiles, al tiempo que los estereotipos de los musulmanes y los árabes provocaban un aumento de los delitos motivados por el odio. [42] Lo que es cierto es que los ataques resultaron en una inversión significativa en seguridad nacional y condujeron al auge de la «industria del terrorismo» que exagera la amenaza planteada. En Estados Unidos existen aproximadamente las mismas probabilidades de ahogarse en

una bañera que de morir en un atentado terrorista, señala John Mueller, un experto en políticas de defensa y antiterrorismo. [43] Los atentados del 11-S han «extendido y mantenido la economía de guerra permanente», un complejo industrial y militar que gira en torno al miedo y está compuesto por agencias gubernamentales y megacorporaciones como Lockheed Martin y Northrop Grumman, junto con numerosos «subcontratistas y empresas y organizaciones no militares de apoyo», todas las cuales pueden beneficiarse de una guerra perpetua contra el terror. [44]

El efecto de las expresiones alarmistas con gancho, tales como la «guerra contra el terror» de Bush, me había impresionado mucho antes del 11-S. Cuando viajé por el norte de Pakistán y Afganistán en 1988, las tropas soviéticas eran todavía muy visibles. El día anterior a mi llegada a Peshawar, las oficinas del *Frontier Post* habían sido bombardeadas, un recordatorio de que había muchas personas en la Provincia de la Frontera Noroccidental que se oponían a una prensa libre, y la seguridad era estricta. No resultaría exagerado decir que, en 1988, Peshawar era la Ciudad del Miedo. Mientras el presidente de Pakistán, Zia ul-Haq, trabajaba con Estados Unidos para coordinar a los muyahidines afganos contra la ocupación soviética, millones de refugiados cruzaban la frontera y entraban en su país, inundando de armas la ciudad y dando origen a enormes barrios de chabolas. Fue allí donde al-Qaeda tuvo su cuartel general desde finales de los años ochenta hasta 1991 aproximadamente.

Huelga decir que a la Doctrina Reagan le salió el tiro por la culata; los muyahidines que Estados Unidos había ayudado a entrenar y armar se convirtieron en la némesis de América en los noventa. Más allá de ello, el alarmismo político de alto nivel causaba imparables reacciones en cadena en lugares como Peshawar. El miedo geopolítico promulgado en la política exterior estadounidense tuvo temibles ramificaciones en esa ciudad fronteriza, al igual que tuvo un impacto en la política nacional y regional. Y,

de la misma manera, los temores que se propagaban por los campamentos de refugiados en las afueras de Peshawar podían tener un efecto bumerán contra Estados Unidos. En agosto de 1988, Zia fue asesinado en un inexplicable accidente de avión cerca de Bahawalpur, en el Punyab, junto con varios de sus altos mandos militares y dos diplomáticos estadounidenses.

Hemos de pensar en cómo opera esta red del temor: los terroristas bombardearon Nueva York para generar miedo, que luego fue aprovechado y redirigido a una guerra contra el terror, que precipitó otros temores. Los miedos surgían del miedo cual virus que nacen de una célula, hasta llegar a las Áreas Tribales Administradas Federalmente en la frontera afgano-paquistaní. Y, en cierto sentido, hasta mi propio miedo paranoico al cruzar una calle abarrotada de autobuses ululantes, bicicletas, coches y *rickshaws* en Chowk Yadgar, una plaza de la antigua ciudad amurallada de Peshawar. Al pasar por el monumento con cúpula en conmemoración a los seguidores de Bacha Khan que habían muerto en un enfrentamiento con las tropas británicas en 1930, sentí que la gente me observaba con tanta intensidad que me preocupé por mi seguridad. [45]

El terrorismo pretende alcanzar sus fines mediante el terror. Mientras que el 11-S hizo justamente eso, el miedo que produjo fue movilizado asimismo por los gobiernos y otros intereses para sus propios propósitos. Naomi Klein ha comparado este «capitalismo del desastre», como ella lo denomina, con los tratamientos por electrochoque desarrollados a partir de finales de la década de 1950 por el psiquiatra Donald Ewen Cameron, en colaboración con la CIA. Cuando una sociedad ha sido suficientemente azotada por el desastre, a menudo se halla demasiado aturdida como para ofrecer resistencia. El miedo vuelve a las sociedades sumisas y explotables. Habida cuenta de que la seguridad nacional es un gran negocio, no es de extrañar que algunas acciones suban ante las noticias de los atentados terroristas. En una entrevista de 2007, Klein enfatizaba los vínculos entre la

seguridad y los medios de comunicación, señalando que General Electric es dueña de la NBC y la empresa californiana InVision Technologies, que fabrica dispositivos de detección de seguridad para los aeropuertos. «Una compañía como esa se beneficia de la atmósfera de crisis y temor que se propaga a través de los medios de comunicación —aseveraba—. Es la guerra contra el mal en todas partes sin fin. Se trata de una guerra que no puede ser ganada, y no cabría pedir un plan de negocio más rentable. Lo único que lo amenaza es la paz.» [46]

Y así sigue adelante el terror. En marzo de 2004, un atentado terrorista coordinado en la red de trenes de cercanías de Madrid mató a 193 personas y dejó unos dos mil heridos; el julio siguiente, en un ataque suicida en el metro de Londres hubo 52 muertos y más de 770 heridos. En noviembre de 2015, los militantes del Estado Islámico escogieron como objetivos diversos lugares de París, incluida la sala de conciertos Bataclan, donde mataron a 130 personas y dejaron a muchas otras heridas, en lo que el presidente François Hollande describió como un «acto de guerra». Cinco años después, un maestro de escuela francés, Samuel Paty, fue decapitado por un adolescente checheno fuera de su colegio en el suburbio parisino de Conflans-Sainte-Honorine. Ese mismo mes, tres personas murieron apuñaladas en Niza, en esa ocasión a manos de un joven inmigrante tunecino. Esos asesinatos siguieron a los atentados de 2015 en las oficinas de la revista satírica francesa *Charlie Hebdo*, que había publicado viñetas del profeta Mahoma, en los que murieron doce personas, y a la muerte en 2016 de 86 personas cuando un camión embistió a una multitud que celebraba el Día de la Bastilla.

En respuesta a la decapitación de Paty, el presidente francés Emmanuel Macron prometió «hacer que el miedo cambie de bando», pero eso no es fácil. Por ese motivo, junto con las medidas de represalia de Bush, los dos decenios que siguieron al 11-S fueron testigos de inversiones masivas en vigilancia, posibilitada por internet y por el surgimiento de las redes

sociales.[47] Su alcance se puso de manifiesto en 2013, cuando Edward Snowden, que trabajaba como contratista para la Agencia de Seguridad Nacional de Estados Unidos (NSA, por sus siglas en inglés), filtró información clasificada sobre sus programas de vigilancia global, que insinuaban la implicación de gobiernos europeos y empresas tecnológicas, incluidas Google, Microsoft y Yahoo.[48] Las filtraciones de Snowden sugerían que los gobiernos, en connivencia con las grandes tecnológicas, estaban jaqueando cuentas personales de correo electrónico y plataformas de redes sociales con el fin de interceptar correos electrónicos, mensajes de texto y directos, por no mencionar el rastreo de listas de contacto, sin el consentimiento de los usuarios. Un proliferante aparato de vigilancia estatal, que se había diseñado para proteger a los ciudadanos de los ataques, se había convertido a su vez en una fuente de temor.

Mientras las autoridades estadounidenses condenaban a Snowden como una amenaza para el Estado, sus revelaciones avivaron los temores públicos respecto de la privacidad y la libertad. En septiembre de 2020, el programa de vigilancia masiva del Gobierno estadounidense fue declarado ilegal y posiblemente inconstitucional por un tribunal federal.[49] Las consecuencias de esa interceptación clandestina son de largo alcance. La vigilancia en línea generará sin duda temores a que todo cuanto las personas digan o escriban pueda ser usado contra ellas. La invasión de la intimidad a esa escala por parte de agencias gubernamentales y poderosas instituciones corporativas erosiona la confianza en el proceso democrático. Y más allá de ello, invoca el fantasma del Estado profundo, impulsando las teorías conspiratorias sobre poderosas redes que operan de forma clandestina en pos de horribles agendas propias.

15

Ecopánico

A primera vista podría parecer que el pánico y el cambio climático no guardan relación; mientras que el pánico sucede con rapidez, el cambio climático tarda tanto tiempo en manifestarse que es difícil de conceptualizar. El filósofo Timothy Morton sugiere que no podemos evitar pensar en el clima como un «hiperobjeto», un fenómeno demasiado vasto como para precisarlo. [1] Esta es una crisis de la imaginación que, como nos dice el novelista Amitav Ghosh, es resistente a la representación en el arte y la literatura; sencillamente no se nos ocurre. [2]

El término *Antropoceno*, propuesto en 2000 por el químico holandés Paul Crutzen y su colega Eugene Stoermer, un ecólogo, capta la magnitud del problema. El impacto humano sobre el medioambiente causado por nuestra explotación de los recursos naturales de la Tierra, el crecimiento demográfico, la urbanización, el uso de combustibles fósiles, los fertilizantes, las sustancias químicas y las emisiones de carbono ha sido tan profundo que una nueva época geológica ha reemplazado el Holoceno, el periodo posglacial que comenzó cuando las sociedades humanas empezaron a hacerse sedentarias unos doce mil años atrás. [3]

En un mundo premoderno, las amenazas planteadas a los humanos provenían de manera predominante de los desastres naturales y las epidemias. Después llegó la industrialización, cuyo resultado ha sido que las sociedades modernas han tenido que lidiar con la proliferación de

inseguridades de su propia creación. Si lo pensamos, se trata del último bucle de retroalimentación. Los humanos han creado sociedades que transforman el entorno y generan nuevos riesgos que dichas sociedades han de gestionar imponiéndose a sí mismas una regulación cada vez mayor. El paso de los riesgos *exteriores* a los *fabricados* ha modificado asimismo la naturaleza del miedo. Una cosa es temer un terremoto o un tsunami, y otra muy distinta enfrentarse a un peligro del que uno mismo es responsable en cierto sentido. [4]

Ahora bien, la diferenciación entre los riesgos provocados por los humanos y los desastres naturales ignora hasta qué punto ambos se hallan entrelazados. La incertidumbre acerca de las múltiples causas de los cambios medioambientales a los que nos enfrentamos está impulsando muchos de los ecopánicos a los que asistimos en nuestros días. Como hemos visto, cuando el miedo no puede vincularse a ningún objeto específico, se convierte en angustia. Y en el caso del cambio climático, la angustia coexiste con el miedo producido por fenómenos tangibles tales como la disminución de los hielos marinos, el deshielo del permafrost, el derretimiento de los glaciares, las sequías y suma y sigue. Al tratarse de un proceso tan prolongado y difuso, vemos el cambio climático a través de sus numerosos síntomas, que se nos presentan a todo color catastrófico en imágenes de incendios forestales, inundaciones, tormentas, costas dañadas, banquisas, osos polares varados y refugiados, así como en gráficos, diagramas e imágenes por satélite.

El ambientalismo moderno pone el énfasis en lo rápido y en lo lento, en el ritmo vertiginoso del desarrollo tecnológico y en las acciones requeridas frente a la necesidad de entender el cambio ambiental como el resultado de un proceso que acontece a lo largo de milenios. [5] Es esta amalgama de lo inmediato con lo gradual lo que ha creado el terreno para un nuevo género de ecopánico. El ambientalista Bill McKibben lo resume así: «La lucha climática es la primera prueba cronometrada a la que se enfrenta la

humanidad. Si no ganamos con rapidez, no ganaremos en absoluto. Tal es la definición de urgente». [6] O, en las palabras de la activista climática sueca Greta Thunberg: «la crisis climática es un reloj que hace tictac y se aproxima rápidamente al final de la cuenta atrás». [7] Urgencia, emergencia, crisis: tal es el lenguaje que enmarca el cambio climático y que, en los últimos años, ha sido promovido por movimientos activistas como Fridays for Future [Viernes por el Futuro], fundado por Thunberg, Extinction Rebellion [Rebelión contra la Extinción], un grupo de protesta que promueve la acción directa y la resistencia civil con el fin de concienciar sobre el deterioro medioambiental, y Just Stop Oil [Alto al Petróleo], una organización británica que hace campaña para poner fin a los combustibles fósiles.

Ahora bien, el ecopánico no es desatado tan solo por lo que ya está sucediendo; es también una respuesta a los temores por lo que *podría* ocurrir. Hace algunos años, el novelista Jonathan Franzen, un entusiasta observador de aves, mantuvo una disputa pública con la Sociedad Nacional Audubon, un grupo estadounidense de conservación de aves. Franzen se mostraba en desacuerdo con la forma en que los conservacionistas estaban priorizando el cambio climático sobre problemas más acuciantes como la pérdida de hábitats de las aves. [8] Era más fácil recaudar fondos para una amenaza futura inabordable, sugería, que recaudar dinero para solucionar problemas más inmediatos. Entretanto, como ha observado McKibben, el cambio climático es una «prueba» que necesitamos «ganar».

El cultivo del pánico como una estratagema para la concienciación medioambiental no es nada nuevo. En *Primavera silenciosa*, publicado en 1962, la conservacionista Rachel Carson había condenado el uso indiscriminado de pesticidas y los efectos tóxicos del primer insecticida sintético moderno, el DDT, que, argüía, estaba matando especies silvestres y poniendo en peligro la salud humana. La controversia suscitada por su libro, y la eventual prohibición del DDT en Estados Unidos diez años

después, sentaron un precedente para el entrelazamiento de política y pánico en las campañas ambientales. Como veremos, ese enfoque causó una reacción que ha definido los debates medioambientales subsiguientes.

A finales de los años sesenta, los eventos catastróficos aparecían vinculados con frecuencia de maneras que apuntaban a un mundo desajustado. En junio de 1969, el río Cuyahoga de Ohio se incendió cuando las chispas de un tren prendieron los materiales industriales arrojados al agua. Las impactantes imágenes de las nubes de humo y de un remolcador luchando contra las llamas siguieron a la cobertura de un vertido de petróleo frente a la costa de Santa Bárbara. Entretanto, se afirmaba que los halcones peregrinos estaban al borde de la extinción en América, y las poblaciones de águila calva estaban siendo diezmadas por el DDT, mientras las ballenas estaban siendo capturadas hasta el olvido. Considerados en conjunto, esos informes desencadenaron temores de un colapso medioambiental inminente. En respuesta a ello, Gaylord Nelson, un senador demócrata de Wisconsin, lanzó el Día de la Tierra el 22 de abril de 1970, con el fin de promover la conciencia ambiental. Se celebraron manifestaciones en ciudades a lo largo y ancho de Estados Unidos, que marcaban «los albores de una nueva era de "política ecológica"». [9] La Administración Nacional Oceánica y Atmosférica y la Agencia de Protección Ambiental de Estados Unidos se crearon avanzado ese mismo año, y el Congreso aprobó la Ley de Aire Limpio, una ley federal que regulaba las emisiones atmosféricas. [10]

Todo ello sucedía contra las predicciones cada vez más sombrías acerca del futuro del planeta. Había llegado la hora del pánico, sugerían los científicos. En un discurso pronunciado en la Universidad de Rhode Island en noviembre de 1970, George Wald, bioquímico de Harvard galardonado con el Premio Nobel, sugirió que «la civilización terminará en un plazo de quince a treinta años, a menos que se adopten medidas inmediatas contra los problemas a los que se enfrenta la especie humana». [11] Un prominente

agorero era el biólogo Paul Ehrlich, de Stanford, quien publicó su controvertido libro *The Population Bomb* [La bomba de la población] en 1968. «La batalla para alimentar a toda la humanidad ha terminado —declaraba—. En la década de 1970, centenares de millones de personas morirán de hambre pese a todos los programas de choque emprendidos ahora.» [12] El libro de Ehrlich seguía a otras publicaciones que predecían la escasez alimentaria inminente: en uno de ellos, *Famine, 1975!* [¡Hambruna, 1975!], de William y Paul Paddock, el título exclamativo era un indicio de lo que por entonces se había convertido en un pánico prevalente.

En un ensayo de 1969 titulado «Eco-Catastrophe!», Ehrlich pronosticaba la inminente extinción de la vida oceánica, y afirmaba que «una combinación de la desestabilización de los ecosistemas, la reducción de la luz solar y una rápida escalada de los hidrocarburos clorados» precipitaría «la catástrofe definitiva». La escasez de alimentos y la niebla tóxica abocarían al caos político y el mundo caería en picado. «La mayoría de las personas que van a morir en el mayor cataclismo de la historia del hombre —aseguraba— ya han nacido.» [13] Más tarde, ese mismo año, durante una visita a Londres, Ehrlich anticipó «la plaga mundial, la guerra termonuclear, la contaminación abrumadora [y] la catástrofe ecológica». «Si yo fuese un jugador —opinaba—, apostaría a que Inglaterra no existirá en el año 2000.» [14] En su contribución a una colección de ensayos titulada *The Crisis of Survival* [La crisis de la supervivencia], publicada para celebrar el Día de la Tierra de 1970, imaginaba un mundo postapocalíptico visto desde el año 2000. La hambruna ha matado a sesenta y cinco millones de estadounidenses y casi cuatro mil millones de personas han perecido en el mundo en la «Gran Mortandad». [15] Como proclamaba una antología de ciencia ficción de 1970 para la que Ehrlich escribió la introducción, aquella era la «Edad de las Pesadillas». [16]

En diciembre de 1972, una tripulante a bordo de la misión espacial Apolo 17 hizo una fotografía de la Tierra. La imagen, denominada *La*

canica azul, muestra un planeta luminiscente moteado con nubes blancas. Suspendida en la oscuridad, la Tierra aparece como un sistema autónomo de soporte vital, y la mirada de la cámara se extiende desde África hasta el Mediterráneo y la Antártida: una perspectiva que sugiere vulnerabilidad e «interdependencia planetaria». [17] La imagen se reprodujo en la portada del libro *Gaia*, de James Lovelock, publicado en 1979, que sostenía que todos los organismos vivientes interactúan con sus entornos para crear un complejo sistema autorregulado, un planeta en equilibrio. [18] Tal como declaraba en 1987 el informe de la ONU *Nuestro futuro común*:

> Desde el espacio, vemos una bola pequeña y frágil, no dominada por la actividad y la construcción humanas, sino por un patrón de nubes, océanos, vegetación y suelos. La incapacidad de la humanidad para encajar sus actividades en ese patrón está transformando los sistemas planetarios de una manera fundamental. Muchos de esos cambios van acompañados por peligros amenazadores para la vida. Esta nueva realidad, de la que no existe escapatoria, ha de ser reconocida y gestionada. [19]

El mismo año en que se tomó la fotografía, un informe titulado *Los límites del crecimiento* presentaba otra visión planetaria de interconexión. Encargado por el Club de Roma, un laboratorio de ideas internacional, fue obra del grupo de dinámica de sistemas de la Escuela de Administración Sloan del MIT, que utilizó un modelo informático para estudiar las consecuencias del crecimiento global. «Si las tendencias actuales del crecimiento de la población mundial, la industrialización, la contaminación, la producción de alimentos y el agotamiento de los recursos continúan sin cambios —concluían los autores—, los límites del crecimiento en este planeta se alcanzarán en algún momento dentro de los cien años próximos.» Advertían asimismo de un «descenso súbito e incontrolable tanto de la población como de la capacidad industrial». [20] El informe vendió millones de ejemplares en todo el mundo, convirtiéndose en uno de los libros sobre el medioambiente más exitosos de todos los tiempos.

Aunque Ehrlich y el Club de Roma se meten con frecuencia en el mismo saco y se ven como compañeros abanderados del apocalipsis, sus objetivos

eran muy diferentes.[21] Ehrlich atribuía el agotamiento de los recursos mundiales a la superpoblación y advertía de una bomba de relojería demográfica. La lectura de *The Population Bomb* resulta hoy una experiencia inquietante, sobre todo por su forma de invocar a las masas turbulentas del planeta como una plaga. Un pasaje del prólogo describe la experiencia de Ehrlich en Delhi como una advertencia del futuro congestionado del planeta: «Gente comiendo, gente lavándose, gente durmiendo. Gente de visita, discutiendo y gritando. Gente metiendo las manos por la ventanilla del taxi, pidiendo limosna. Gente defecando y orinando. Gente aferrándose a los autobuses. Gente arreando animales. Gente, gente, gente, gente».[22] En esta arenga racista, las personas son cifras estadísticas, despojadas de humanidad y reducidas a funciones fisiológicas básicas, indistinguibles de los animales que arrean.

En contraste, aunque catalogado como neomalthusiano por algunos, el Club de Roma estaba más preocupado por las dimensiones polifacéticas del crecimiento, y sobre todo por los sistemas políticos y económicos que sostenían las desigualdades mundiales. La población era un elemento de una crítica más amplia dirigida contra la hegemonía global de un modelo occidental de progreso que, aunque insostenible, estaba tan profundamente arraigado que se había vuelto incuestionable.[23]

Ahora bien, por aquel entonces era el enfriamiento de la Tierra lo que estaba provocando alarma. En enero de 1970, el *Washington Post* declaró que los inviernos más fríos anunciaban una nueva edad de hielo. Un artículo de *Newsweek* de 1975 con el titular «El enfriamiento del mundo» advertía de «señales ominosas de que los patrones climáticos de la Tierra han comenzado a cambiar de un modo drástico» y señalaba «un descenso de medio grado en la temperatura media del suelo en el hemisferio norte entre 1945 y 1968».[24] «Este enfriamiento ha matado ya a centenares de miles de personas», aseveraba el periodista científico Lowell Ponte en su libro *The Cooling* [El enfriamiento] en 1976. «Si continúa y no se toma ninguna

medida enérgica, provocará la hambruna mundial, el caos mundial y la guerra mundial, y todo ello podría llegar antes del año 2000.» [25] Se trataba de una predicción que aparecía también en libros populares como *The Weather Conspiracy* [La conspiración del clima]. En 1973 y 1976, la revista *Time* publicó números especiales sobre «The Big Freeze» [La gran congelación] y «The Cooling of America» [El enfriamiento de América], junto con un artículo de portada de 1979 sobre «How to Survive the Coming Ice Age» [Cómo sobrevivir a la nueva edad de hielo]. En un documental de 1978 titulado *The Coming Ice Age* [La nueva edad de hielo], las escenas de un crudo invierno en Búfalo, Nueva York, incluían informes sobre personas que morían congeladas en coches abandonados. Este brutal invierno de Búfalo, se nos dice, pronto se convertirá en lo normal en el mundo entero, pues los climatólogos predicen una nueva edad de hielo en la que «el frío ártico y las nieves perpetuas podrían convertir la mayoría de las partes habitables de nuestro planeta en un desierto polar».

Los debates sobre el cambio climático en los años setenta se produjeron en el contexto de la crisis mundial del petróleo, que tuvo efectos políticos significativos. Como ha mostrado la historiadora Meg Jacobs, no solo eran los depósitos de gasolina vacíos en Estados Unidos los que indicaban una nación en declive; estaban también la ausencia de luces de árboles de Navidad, la imposición del horario de verano, los termostatos bajos y un límite de velocidad de 55 millas por hora para ahorrar combustible. El embargo del petróleo, que duró seis meses en 1973, provocó una recesión y subrayó los peligros de la dependencia energética de Estados Unidos; cinco años después, la escasez de petróleo causada por la Revolución iraní supuso otro recordatorio. [26]

Si el ecologismo comenzó como un pánico, esta es una respuesta que ha persistido. Como declaraba *Time* en un titular de 2006 para presentar un informe sobre el calentamiento global: «Preocúpense. Preocúpense MUCHO». Los documentales contemporáneos sobre el medioambiente,

como *Una verdad incómoda*, de Al Gore, que apareció en el mismo año, estaban destinados asimismo a infundir miedo ante la perspectiva de una catástrofe ambiental inminente. [27]

El activista ambiental Mike Tidwell describía en 2011 en el *Washington Post* cómo su aproximación al cambio climático había cambiado. Una década antes había instalado paneles solares en su tejado, había pasado a comer productos cultivados localmente y había «comprado una nevera energéticamente eficiente que utiliza la energía equivalente a una sola bombilla». Sin embargo, ahora estaba haciendo otros cambios, entre los que figuraban la instalación de cerrojos de seguridad en sus puertas y de un generador eléctrico portátil en su garaje para disponer de un suministro eléctrico de reserva. «Normalmente no soy un paranoico —explicaba Tidwell—, pero cuando las condiciones meteorológicas extremas abrasaban e inundaban alternativamente los campos de trigo en Australia y en Rusia, contribuyendo así a elevar el precio de los cereales más del 40 por ciento en todo el mundo y provocando las protestas de los hambrientos desde México hasta Mozambique o Serbia, tomé nota.» Cuando se tambalee la producción de alimentos en Estados Unidos, Tidwell anticipa la agitación social: disturbios alimentarios, violencia y pánico. [28]

Como parte de una campaña del Fondo Mundial para la Naturaleza (WWF, por sus siglas en inglés) destinada a «Detener el cambio climático antes de que te cambie a ti», lanzada en 2008, un anuncio representaba a un humano mutante con cabeza de pez, sugiriendo que el cambio climático estaba desencadenando un aterrador proceso de degeneración. En el cortometraje *Please Help the World* [Por favor, ayuden al mundo], que se proyectó en la COP15, la Conferencia sobre el Cambio Climático de las Naciones Unidas celebrada en Copenhague el año siguiente, una niña despierta de una pesadilla que parece una mezcolanza de clichés de películas de terror de Hollywood. Una grieta gigantesca se abre en la tierra y se traga a su osito de peluche, mientras fuera chirrían unos columpios

vacíos. Después, un ciclón es seguido por la elevación del nivel de un océano que inunda a toda velocidad la tierra desnuda, todo ello coronado por el preceptivo grito. El cambio climático es un mal sueño, pero está a punto de hacerse realidad.

Diez años después, el mensaje sigue siendo el mismo. Ver es creer, ¿o es al revés? Solo cuando tenemos fe en la ciencia somos capaces de ver lo que está en juego. En un vídeo de animación producido por Extinction Rebellion con el título *Climate Crisis, and Why We Should Panic* [La crisis climática, y por qué deberíamos entrar en pánico], la actriz Keira Knightley nos informa, sobre una lastimera banda sonora, de que «los gobiernos deben entrar en modo de crisis antes de que sea demasiado tarde».

El pánico es el efecto deseado de libros como *El planeta inhóspito*, el éxito de ventas en el que David Wallace-Wells describe el devastador impacto del calentamiento global, desde las olas de calor extremo y las extinciones hasta los conflictos geopolíticos. «Les prometo que es peor de lo que piensan», escribió en un artículo de 2019 para *New York Magazine*. «Si su angustia por el calentamiento global está dominada por los temores a la elevación del nivel del mar, apenas están arañando la superficie de los terrores posibles, incluso durante la vida de un adolescente actual.» [29] O, como dice en un artículo de opinión con el título «Time to Panic» [La hora del pánico]: «El planeta se está calentando de formas catastróficas. Y el miedo puede ser lo único que nos salve». [30]

Un tema que recorre buena parte de este libro es nuestra inmunidad al pánico ante el terror justificable. En pocas palabras, deberíamos tener miedo porque no estamos asustados, y el miedo puede salvarnos. Ese es el mensaje de la sátira de ciencia ficción de 2021 *No mires arriba*, cuyos protagonistas, Jennifer Lawrence y Leonardo DiCaprio, son astrónomos que tratan de conseguir la ayuda de los medios de comunicación para alertar sobre un cometa que se precipita hacia la Tierra amenazando nuestro planeta. La película muestra un mundo dividido entre quienes están

intentando romper la inercia con el miedo y quienes son incapaces de ver la causa de todo ese alboroto. Y huelga decir que la historia no tiene un final feliz. Los antipánico son los malos porque, a pesar de que ven, sencillamente no creen.

Como estrategia, el ecopánico ha estado impulsado en buena medida por activistas carismáticos, fundaciones privadas, ONG y organizaciones internacionales. Un informe de 2018 elaborado por el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático de las Naciones Unidas exhortaba a los «cambios urgentes y sin precedentes» por parte de los gobiernos y del público. [31] En el Foro Económico Mundial de Davos de 2019, Greta Thunberg declaró: «Quiero que entren en pánico. Quiero que sientan el miedo que yo siento cada día». La Tierra, decía, era como una casa en llamas, y teníamos que escapar antes de que fuese demasiado tarde. [32] En tales situaciones, el pánico no es una elección; es una cuestión de supervivencia.

¿Cómo lograr que la amenaza del cambio climático parezca real cuando forma parte de un escenario geológico que se está desplegando demasiado despacio para ser percibido? Una respuesta, como ya hemos visto, es utilizar el miedo para conseguir que las personas piensen en desastres concretos que podrían avecinarse. Ahora bien, es fácil que ese temor se convierta en fatalismo y desaliento. Después de todo, la palabra *desastre* procede del vocablo latino *astra*, que significa «estrellas», lo cual refleja la creencia histórica de que las calamidades terrenales están más allá del control humano. [33] Es ese sentido del cambio climático como un evento cósmico imparable el que evocaba Todd Stern, el antiguo enviado especial de Estados Unidos para el Cambio Climático, cuando describía el reto climático como «otro meteorito que se dirige hacia nosotros». [34]

Desde el inicio, el ecopánico alimentaba los corrosivos contraargumentos de quienes tachaban a los ecologistas de fanáticos y farsantes. En su libro

The Disaster Lobby [El *lobby* del desastre], Melvin Grayson y Thomas Shepard Jr. criticaban el ataque de los ecologistas contra las empresas y el progreso tecnológico. Los estadounidenses crédulos habían sido embaucados por el argumento de Rachel Carson en *Primavera silenciosa*, afirmaban, «con la misma avidez con la que las rollizas amas de casa de Baviera habían comprado la basura de Adolf Hitler». *Primavera silenciosa* se reprobaba como «El libro que mataba», y el resurgimiento de la malaria en los países más pobres se atribuía a la prohibición del DDT.[35] El ingeniero electrónico Petr Beckmann, un paladín de la energía nuclear, reservaba un veneno especial para «la máquina del fin del mundo» del Club de Roma en su libro de 1973 *Eco-Hysterics and the Technophobes* [La ecohisteria y los tecnófobos], que describía *Los límites del crecimiento* como equivalente a una toma del poder por parte de los «chiflados por la ecología» (*econuts*) y sus «cultos ecológicos» (*ecocults*). La ciencia, afirmaba, estaba siendo atacada por una banda de «fanáticos ignorantes» que predicaban «disparates atroces».[36] El tono estridente de libros como este socava sus declaraciones de imparcialidad. Redactados en un tono decididamente alarmado, adoptan el lenguaje hiperbólico que sus autores dicen condenar. Al fin y a la postre, «¡Que no cunda el pánico!» es lo que uno grita cuando es presa del pánico.

Estas acusaciones se han fusionado en un poderoso grupo de presión de ecoincrédulos y negacionistas del cambio climático. Entre ellos estaba el novelista Michael Crichton, un escéptico declarado respecto del cambio climático que abordó la cuestión de la militancia medioambiental en su *thriller* de 2004 *Estado de miedo*.[37] Aunque se trata de una obra de ficción, el libro se presenta como el fruto de extensas investigaciones e incorpora gráficos, notas a pie de página, apéndices y una bibliografía sustancial. La trama se centra en un intento de frustrar las actividades de una organización guerrillera ecoterrorista llamada Frente de Liberación Ambiental (ELF, por sus siglas en inglés), una alusión apenas velada al Frente de Liberación de

la Tierra, un grupo ecologista radical británico. En la novela, el ELF está preparado para matar a cualquiera que interfiera en su camino. Con el fin de llamar la atención sobre el calentamiento global, el grupo planea una serie de atentados terroristas que parecerán desastres naturales, incluido el diseño de un megatsunami para destruir la costa oeste de Estados Unidos.

En esta guerra ecológica es mucho lo que está en juego, y el miedo cambia las reglas. Quizá el aspecto más siniestro del libro sea su sugerencia de que los ecoterroristas están confabulados con las grandes corporaciones, los medios de comunicación y lo que cabría designar como el *Estado profundo*. Crichton concibe el cambio climático como parte de lo que él denomina el *Estado del miedo*, un consorcio de instituciones que utilizan el miedo como una forma de control social. En la era posterior a la Guerra Fría, los temores medioambientales han ocupado el lugar del Temor Rojo.

Existían ciertamente conexiones entre la Guerra Fría y el auge del ecologismo en los años sesenta y setenta del pasado siglo, y no solo en el léxico de la amenaza, que persistía en expresiones como *bomba demográfica*. De un modo más específico, las preocupaciones relativas a un invierno nuclear informaban la ciencia del cambio climático, mientras que los estudios sobre el impacto atmosférico de los ensayos nucleares influenciaron los trabajos de Paul Crutzen sobre el agotamiento del ozono, por los que recibió el Premio Nobel de Química en 1995. Pero si los críticos que negaban la catástrofe censuraban a los ecologistas por fabricar el miedo, eran los científicos ambientales y sus partidarios quienes fueron con frecuencia el blanco de agresivos ataques.

En las memorias de 2020 de la familia de Greta Thunberg, *Nuestra casa está ardiendo*, el temor al cambio climático está ligado a la lucha de la familia para lidiar con una gama de problemas psicológicos. En 2014, Greta sufrió una crisis nerviosa, que se manifestaba en un llanto constante y en ataques de pánico. También dejó de comer y en 2015 le recetaron

antidepresivos. «No debería haber escrito un libro sobre cómo me sentía —admite la madre de Greta, Malena Ernman, una célebre cantante de ópera sueca—, [pero] tenía que hacerlo. Teníamos que hacerlo. Porque nos sentíamos como una mierda. Yo me sentía como una mierda. Svante [el padre de Greta] se sentía como una mierda. Los niños se sentían como una mierda. El planeta se sentía como una mierda. Hasta el perro se sentía como una mierda.» Como todos los demás, eran «personas quemadas en un planeta quemado». [38] Como señalaba un crítico, la familia de Greta llegó a la conclusión de que «asustarse era la única respuesta racional, no solo al cambio climático, sino también a la vida moderna». Todo ese temor existencial de mierda podía transformarse en un movimiento. [39]

Ahora bien, mientras que «asustarse» se concibe aquí como un antídoto contra un conflicto de salud familiar y planetario, el cambio climático se ha identificado cada vez más como una causa de enfermedad mental. En los últimos años, los psicólogos han identificado la ecoansiedad como una nueva afección provocada por el miedo ante la perspectiva del colapso inminente del mundo. El Diccionario Oxford de Inglés señalaba un incremento de un 4.290 por ciento en el uso del término *eco-anxiety* solo en 2019. [40]

La ecoansiedad se ha definido como un «trastorno psicológico que afecta a un número creciente de individuos preocupados por la crisis medioambiental». [41] Las visiones del colapso se hallan por doquier en los medios de comunicación, desde las noticias y los documentales hasta las películas de Hollywood. Los «simulacros de muertos» escenificados en centros de transporte y centros comerciales por los activistas de Extinction Rebellion refuerzan la idea del colapso social como resultado del cambio climático. En su libro de 2005 *Colapso*, Jared Diamond había defendido la probabilidad de un futuro próximo catastrófico toda vez que las sociedades no afrontan las amenazas planteadas por la degradación ambiental, los efectos del cambio climático, los conflictos y las guerras comerciales. En

fechas más recientes se ha argüido que nuestra incapacidad colectiva de hacer frente a la crisis climática ha socavado fatalmente nuestra capacidad de abordar sus causas fundamentales; en vez de ello, estamos entrando en un bucle fatal, «una espiral de aceleración de perturbaciones ambientales y reacciones defensivas contraproducentes». [42]

Un informe de 2017 de la Asociación Estadounidense de Psicología estudió los efectos del cambio climático sobre la salud mental e identificó la ecoansiedad como «un miedo crónico a la hecatombe medioambiental». Como declara el informe: «la observación del despliegue de los lentos y aparentemente irrevocables impactos del cambio climático, así como la preocupación por nuestro futuro, el de nuestros hijos y el de las generaciones posteriores», induce un sentimiento de impotencia y frustración. [43] Entre los síntomas de la ecoansiedad figuran la depresión, la rabia y los ataques de pánico. En 2019, un grupo de psiquiatras crearon la organización sin ánimo de lucro Climate Psychiatry Alliance «para educar a la profesión y al público respecto de los riesgos urgentes de la crisis climática, incluidos sus profundos impactos sobre la salud mental y el bienestar». En Estados Unidos, la red Good Grief Network ha desarrollado un programa en diez pasos que «unen a las personas para metabolizar el dolor colectivo, la ecoaflicción, y otras emociones fuertes que surgen en respuesta a las abrumadoras crisis planetarias». [44]

Esta ecoansiedad está relacionada con la ecofobia, un término acuñado al parecer a finales de los años ochenta y utilizado por el educador ambiental estadounidense David Sobel para describir «un miedo a los problemas ecológicos y el mundo natural. Miedo a los vertidos de petróleo, la destrucción de los bosques tropicales, la caza de ballenas, la lluvia ácida, el agujero de ozono y la enfermedad de Lyme». [45] La crítica cultural Wai Chee Dimock ha argüido que los temores a las catástrofes naturales y el terrorismo están convergiendo. Tanto los atentados de 2001 del World Trade Center como la devastación causada en 2005 por el huracán Katrina

sirvieron para destruir «la ilusión de que Estados Unidos es soberano en cualquier sentido absoluto del término». En sus palabras: «La nación parece haber quedado literalmente "desagregada" ante nuestros ojos, su tejido vital desgarrado por grupos extremistas y por fuerzas físicas de mayor alcance todavía, provocadas por el cambio climático». [46]

El terror y el ecopánico se han incrustado en el pensamiento medioambiental dominante. En *Aprender a vivir y a morir en el Antropoceno*, el veterano del ejército Roy Scranton extrae enseñanzas de sus experiencias en el Irak devastado por la guerra. El país bombardeado en el que vivió como soldado raso del ejército estadounidense durante catorce meses (destruido por la invasión extranjera, los conflictos intestinos y las luchas étnicas y religiosas) parece presagiar la violencia que se nos avecina. El futuro condenado de la Tierra, insiste Scranton, se asemejará a Bagdad después de la «conmoción y pavor», la expresión acuñada en 1996 para describir el uso estratégico de un poder militar espectacular para abrumar a un enemigo. Veía en Irak «lo que sucede cuando la textura de la vida cotidiana se despedaza». «Sobrevendrá el desastre —advierte a sus lectores estadounidenses—, podéis estar seguros de ello, por lo que debéis empezar a prepararos hoy para la nueva sacudida del orden social, y la siguiente, y la otra.» [47] La asunción subyacente es que enmarcar el cambio climático como una crisis similar a la guerra funcionará como estrategia motivadora. Cuando se trata de estimular la acción, el miedo es más efectivo que la esperanza. [48]

No faltan quienes critican este *modus operandi* consistente en sembrar pánico por razones políticas y económicas. El analista ambiental Michael Shellenberger se ha disculpado por su papel en el «temor climático». «El cambio climático está sucediendo», concede, antes de añadir: «Ahora bien, no es el fin del mundo». [49]

Según Shellenberger, el movimiento ecologista se ha encerrado en un odioso relato de pecado y condenación que a la postre se revela

contraproducente. Él no niega el cambio climático, pero reniega de lo que denomina «el alarmismo climático» que distorsiona los datos científicos, sugiere que el miedo anula la esperanza y limita cualquier posibilidad de soluciones inteligentes. [50] En una línea similar, el politólogo danés Bjørn Lomborg es crítico con la estrategia de la «falsa alarma» respecto del calentamiento global. Intentar solucionar el problema gastando miles de millones de dólares, se queja, resultará poco efectivo y es probable que perjudique a los pobres y refuerce la desigualdad social. «Si tienes una pistola en la cabeza —ha señalado—, no tomas decisiones inteligentes.» [51]

En el otro extremo del espectro, el activista ambiental británico Paul Kingsnorth figura entre aquellos que tienen sus reservas sobre cómo la mitigación del cambio climático es promovida por el mundo corporativo como una forma de «blanqueo ecológico». Los «fatalistas» y los «profetas del colapso» como Kingsnorth rechazan la idea de que el planeta pueda ser salvado por la biotecnología, la biología sintética, la energía nuclear y la geoingeniería. De hecho, sostienen que el énfasis en la salvación tecnológica perpetúa el mito del progreso, que es el primer responsable del cambio climático. [52]

Entretanto, los futuristas preocupados por la sostenibilidad, como Alex Steffen, fundador de la organización sin ánimo de lucro Worldchanging en 2003, argumentan en contra de la visión del cambio climático en términos binarios; en lugar de revertirlo o aceptar que el fin del mundo es inevitable, deberíamos reconocer la discontinuidad y construir la resiliencia contra un futuro apocalíptico. «La lucha no puede ganarse, pero no deberíamos desesperarnos —escribe Steffen—. Solo somos heroicos en la medida en que nos moldeamos a nosotros mismos como personas capaces de tener éxito en sus propósitos en un planeta en crisis permanente.» Conforme se deshace el «tejido de la biosfera» y nos quedamos «tirando de los hilos sueltos», necesitamos un nuevo modelo de desarrollo a prueba de choques. [53]

No obstante, argumentos de esta índole acerca de la necesidad de adaptación pragmática corren el peligro de ser arrollados por grupos de interés anticlimáticos bien financiados. En 2022, la alianza Acción Climática Contra la Desinformación (CAAD, por sus siglas en inglés), una coalición mundial de organizaciones climáticas y en contra de la desinformación, establecieron un grupo de trabajo para rastrear ataques anticlimáticos en torno a la cumbre COP27 en Sharm el-Sheikh, Egipto. El informe de la alianza publicado en enero de 2023 resaltaba el alcance del negacionismo climático, que sugería que era una reminiscencia de los años setenta. Advertía que la etiqueta #ClimateScam [#TimoClimático] se había disparado en Twitter durante la cumbre, y que «timo climático» era la primera recomendación cuando se tecleaba en una búsqueda la palabra *clima*.

Según la CAAD, de la agenda climática «se han apropiado los movimientos "anti-*woke*" y conspiracionistas, que subrayan el clima como un pilar central en las "guerras culturales"». Al mismo tiempo, el *woke washing* se identificaba como un problema creciente. Este es practicado cuando aquellos que se oponen a la acción climática adoptan una «retórica progresista», alegando, por ejemplo, que los vehículos eléctricos son peores para el medioambiente que los que emplean combustibles fósiles, o sugiriendo —como hacen las redes rusas y chinas— que el cambio climático es una forma de imperialismo occidental.

El informe llamaba la atención asimismo sobre los anuncios de entidades vinculadas a los combustibles fósiles en Facebook e Instagram, y hacía hincapié en la influencia ejercida por los grupos de presión y de relaciones públicas que actúan en favor de la industria petrolífera, así como en el problema creciente del «blanqueo ecológico» (*greenwashing* y *nature-rising*), cuando las empresas fuertemente sesgadas hacia el petróleo y los combustibles fósiles intentan lavar su imagen promocionando sus credenciales verdes. El miedo es una parte importante de ese cabildeo que

juega con los peligros para la subsistencia y la seguridad nacional planteados por las políticas de mitigación del cambio climático. [54]

Los debates a menudo rencorosos en torno al cambio climático, y la batalla para disipar la información errónea e impedir la desinformación, suscitan profundos problemas culturales y políticos. ¿Qué sucede si el pánico de una comunidad no es compartido por otra? ¿Podemos obligar a las personas a entrar en pánico si no lo desean? ¿Y cómo puede salvaguardarse la esperanza en medio de esta polarizada política del miedo?

La comparación de Greta Thunberg del planeta sobrecalentado con una casa ardiendo sugiere la necesidad de una suspensión urgente del *statu quo*. Cuando alguien está atrapado en un edificio en llamas, el énfasis se pone en salir, no en la planificación cuidadosa. La escritora y activista Rebecca Solnit, por otra parte, continúa argumentando enérgicamente en favor de la esperanza. La iniciativa climática Not Too Late [No es demasiado tarde], en la que está involucrada, aspira a promover puntos de vista sobre la crisis que contrarresten la desesperación incapacitante. Con tal fin, el sitio web del proyecto muestra una cita de Václav Havel (poeta, dramaturgo y disidente que llegó a ser el primer dirigente de Checoslovaquia elegido democráticamente y, tras su disolución en 1992, presidente de la República Checa durante diez años): «La esperanza no es la convicción de que algo saldrá bien, sino la certeza de que merece la pena hacer algo con independencia del resultado». [55]

Las cuestiones relativas a la igualdad y el cambio climático también han pasado a primer plano a medida que las celebridades se han ido implicando en la ciencia, la formulación de políticas y las campañas de sensibilización sobre el cambio climático. En 2019, los fundadores de Google, Larry Page y Sergey Brin, invitaron a famosos a compartir ideas sobre el cambio climático en el Google Camp, una reunión anual en un lujoso complejo hotelero siciliano. El aeropuerto de Palermo se preparó para la llegada de

114 *jets* privados. Entre los participantes vips que al parecer asistieron estaban el empresario de internet y fundador de Facebook Mark Zuckerberg, el príncipe Harry, el actor de Hollywood Tom Cruise y la cantante pop Katy Perry. Hubo críticas públicas a la manera en que esos ostentosos ecoguerreros y preparadores del fin del mundo invocaban visiones del oscuro apocalipsis para defender una economía postindustrial de alimentos orgánicos, compensación de las emisiones de carbono y viviendas ecológicas. El cambio climático podría afectar a todo el mundo, pero no todos están en el mismo barco. De hecho, la diseñadora de moda Diane von Fürstenberg, el ex director ejecutivo de Google Eric Schmidt y el cofundador de Dream Works David Geffen acudieron al parecer en yates privados. En ese mundo de lucha de las superestrellas contra el cambio climático, el panorama global se aviene mal con el mundo de la élite.

El panorama mundial funciona asimismo como un medio para reforzar los intereses nacionales. China es vilipendiada con frecuencia en Occidente por su historial sobre contaminación; no solo representa una amenaza militar, sino que supone asimismo un peligro para el medioambiente global. Las fotografías del fotógrafo canadiense Edward Burtynsky del auge industrial de China desde la década de 1980 captan la magnitud y el ritmo aterradores de la industrialización del país y su costo ambiental. Burtynsky nos muestra: la presa de las Tres Gargantas, el proyecto de ingeniería más grande del mundo; Bao Steel, el gigantesco productor de acero de China; aldeas que han surgido para reciclar residuos electrónicos, plásticos y metales; megafábricas del tamaño de ciudades, como EUPA, donde miles de trabajadores participan en la fabricación de planchas, cocinas eléctricas y cafeteras; Yu Yuan, un fabricante de calzado deportivo, y Deda, la mayor procesadora de pollos de China. Esas áreas industriales han impulsado la expansión de superciudades de alta densidad de población como Shanghái. El consumismo masivo, escribe Burtynsky, «y la degradación resultante de nuestro entorno inherente al proceso de fabricar cosas para mantenernos

felices y realizados me aterra. Ya no veo mi mundo delimitado por los países, con sus fronteras o sus lenguas, sino como siete mil millones de humanos que vivimos de un único planeta finito». [56]

El crecimiento chino ha sido alimentado por los intereses económicos occidentales, toda vez que las empresas extranjeras sacan partido de los bajos costes de la mano de obra en China para satisfacer el consumismo desenfrenado de Occidente. En otras palabras, la cobertura mediática de las consecuencias medioambientales de la industrialización de China es una manera conveniente de ofrecer un estrecho enfoque nacionalista para una problemática global. [57]

En una entrevista de 2022, Al Gore declaraba: «cada noche en las noticias de televisión es como un paseo por la naturaleza a través del libro del Apocalipsis, que genera demandas de acciones significativas». [58] Y al año siguiente, el secretario general de las Naciones Unidas António Guterres declaraba ante el Consejo de Seguridad de la ONU que la elevación del nivel del mar amenazaba con «un éxodo masivo de dimensiones bíblicas». [59]

Si empezamos este libro con el examen de una pandemia que desafiaba el monopolio de la Iglesia católica sobre el temor en la Edad Media, terminamos con un regreso a otro credo: el ecologismo, un movimiento que pretende capturar el miedo con el fin de combatir el cambio climático. El filósofo francés Pascal Bruckner ha sostenido que el ecologismo reproduce una «escenografía apocalíptica» inspirada «en las formas medievales del mesianismo». En sus palabras, los seguidores del ecologismo «tocan los tambores del pánico y nos exhortan a expiar nuestros pecados antes de que sea demasiado tarde». [60] Se reimagina una amenaza demasiado real mediante el lenguaje del remordimiento y la culpa que se remonta a una época anterior de temor sagrado. El problema de esta rama del ecologismo apocalíptico es que hace el juego a aquellos que afirman que el activismo

climático es similar a una religión mesiánica que requiere la sumisión absoluta de sus seguidores.

«Hoy en día, una de las religiones más poderosas del mundo occidental es el ecologismo —declaraba Michael Crichton en 2003—. ¿Por qué digo que es una religión? En fin, basta con fijarse en las creencias. Si prestamos atención, veremos que el ecologismo es de hecho una perfecta reformulación en el siglo XXI de las creencias y los mitos judeocristianos tradicionales.» [61] En el documental de 2020 *Religion of Green* producido por PragerU, una organización conservadora sin ánimo de lucro que ha desacreditado sistemáticamente el cambio climático, se nos dice que el ecologismo es un movimiento de «los miembros del culto de Día del Juicio Final», que están utilizando el miedo para impulsar su agenda. Como declara uno de los entrevistados: «No existe ninguna posibilidad de una catástrofe climática». [62] Bajo el disfraz de un mensaje optimista que pretende desacreditar un escenario extremo del fin del mundo, se introduce otro miedo: ¿y si los chiflados por la ecología toman el poder?

EPÍLOGO. La pandemia y el imperio del miedo

Cuando Alexis de Tocqueville escribió *La democracia en América* en la década de 1830, era consciente de que la sociedad que estaba describiendo todavía no había «fijado su forma». «El mundo que está surgiendo —observaba— está aún medio enredado en los escombros del mundo que está cayendo.» [1]

Aunque lo mismo podría decirse en la actualidad, es posible identificar características sobresalientes del siglo XXI, y en muchos aspectos, estas son desconcertantemente similares al mundo imaginado por Tocqueville, en el que la democracia corre peligro de engendrar una nueva forma de «poder tutelar» para gestionar las vidas de los ciudadanos mediante «una red de pequeñas normas complicadas, minuciosas y uniformes». [2] El miedo a la anarquía produce un imperativo de seguridad que da origen a una forma de despotismo, que a su vez promueve un nuevo conjunto de temores. Este doble filo sintoniza misteriosamente con quienes sostienen que una cultura del miedo está alimentando la desconfianza pública, la paranoia y una predisposición al pánico, todo lo cual brinda justificación para nuevas capas de seguridad. [3] La ironía es que cuanto más seguros estamos, más temerosos nos volvemos. Quizá porque cuanto más nos centramos en la empresa de mantenernos seguros, más nos percatamos de que no existe la «seguridad absoluta», como observara con ironía Salman Rushdie cuando las amenazas

de muerte le obligaron a esconderse tras la publicación de *Los versos satánicos* en 1988, «solo grados variables de inseguridad». [4]

Ahora bien, como hemos visto, después del 11-S, la seguridad se institucionalizó de nuevas formas. El Departamento de Seguridad Nacional de Estados Unidos se creó con el amplio cometido de instaurar «una cultura de resiliencia implacable» centrada en el antiterrorismo, la seguridad fronteriza, la prevención de catástrofes y la ciberseguridad. Es esta última amenaza la que ha pasado a primer plano, no solo en relación con el terrorismo y la seguridad nacional, sino también con los temores a la piratería y el acoso que reclaman salvaguardas cada vez más robustas.

La aparición del bitcóin y otras criptomonedas, que son anónimas y difíciles de rastrear, ha hecho más fácil para los piratas informáticos extorsionar y evitar la detección. En 2017, unos *hackers* liberaron el *software* malicioso WannaCry, que atacó los sistemas operativos de Microsoft Windows en Ucrania, Estados Unidos y muchos otros países del mundo, exigiendo el pago de un rescate a una dirección de bitcóin. En 2021, el oleoducto Colonial, que transporta petróleo refinado desde Texas hasta Nueva Jersey, se vio forzado a cerrar después de que un *ransomware* infectara sus sistemas informáticos. Al parecer, la empresa pagó a los piratas casi cinco millones de dólares en criptomoneda por herramientas de descifrado para restablecer sus operaciones. [5]

Ya en 2003, en pleno pánico por el SARS, que provocó el boicot de las empresas chinas en Estados Unidos, el virólogo David Baltimore, galardonado con el Premio Nobel y presidente de Caltech, advertía del peligro de «los virus mediáticos [que] son inmunes a la vacunación racional». «Los medios principales para evitar un escenario similar al del VIH son las medidas de salud pública enérgicas y abiertas —aseveraba—. Ahora bien, la apertura engendra temor y reacciones excesivas.» [6]

El mero volumen del tráfico mediático estaba dando origen a «infodemias», un término acuñado ese mismo año por el politólogo David

Rothkopf en un artículo de opinión publicado en el *Washington Post*, en el que defendía que una epidemia de información, o *infodemia*, había transformado el SARS «de una crisis sanitaria regional china gestionada con torpeza en una debacle económica y social global». Como él decía: «unos pocos hechos mezclados con el miedo, la especulación y los rumores, amplificados y transmitidos con rapidez al mundo entero mediante las tecnologías de la información modernas, ha afectado a las economías y a las políticas nacionales e internacionales, e incluso a la seguridad, de formas totalmente desproporcionadas con las realidades fundamentales». [7]

Dos décadas después, la lucha para distinguir esas «realidades fundamentales» de la ficción se ha vuelto más ardua aún conforme las noticias y los rumores proliferan en línea en salas de chat, blogs, tuits, en Facebook y en TikTok. En la actualidad, las tecnologías de inteligencia artificial anticipan nuestro comportamiento y acortan nuestra toma de decisiones. Las redes sociales nos conectan con los afines; los motores de búsqueda algorítmicos confirman nuestros sesgos, y el *marketing* dirigido alimenta nuestros temores y las esperanzas que tenemos de vencerlos. Somos cautivos de la floreciente industria de los ciberanzuelos, consumidores en un metaverso que reajusta nuestra psique y modifica nuestras conductas. El miedo siempre vuelve a acecharnos en línea, por lo que no es de extrañar que el miedo a internet sea un tema principal en el cine. En la película de 2001 *Kairo*, del director japonés Kiyoshi Kurosawa, internet es un portal demoniaco de doble sentido: una puerta para que los fantasmas aterroricen al mundo y un agujero negro que succiona a sus víctimas.

Los fantasmas de Kurosawa se corresponden con muchos de los miedos que hemos examinado en este libro, todos los cuales son desencadenados por fenómenos fundamentales para nuestras vidas y, sin embargo, difíciles de predecir: Dios, la muerte, los mercados, la tecnología, el terrorismo, la guerra, el cambio climático y los nuevos virus. Tanto la abstrusa naturaleza

de estos fenómenos dispares como los riesgos a menudo incalculables que presentan los convierten en un desafío a la par que una bendición para los gobiernos. Como hemos visto, el miedo y el pánico que inducen pueden canalizarse para promover una causa, pero con la misma facilidad pueden socavarla.

Durante la pandemia de la COVID-19, el miedo era una constante cantinela. En diferentes etapas, el pánico se manifestaba de distintos modos: con la evasión del distanciamiento social y las medidas de confinamiento dirigidas por el Estado y las prisas por almacenar alimentos; con la estigmatización de individuos y comunidades como portadores de la enfermedad, y con el nerviosismo de los mercados que traía recuerdos de la quiebra financiera de 2008.

Los gobiernos tampoco eran inmunes a las reacciones exageradas en sus esfuerzos por detener el virus. En mayo de 2020, la primera ministra de Noruega, Erna Solberg, reconoció que podía haber entrado en pánico cuando cerró las escuelas durante el confinamiento, y añadió que se había visto influenciada por las imágenes de las muertes masivas en Italia y «probablemente tomé muchas de las decisiones por temor». [8] En algunos casos, los confinamientos draconianos de ciudades y naciones reflejaban el pánico de arriba abajo. Ahora bien, dados los estrictos procedimientos de salud pública respaldados por la fuerza (en el caso de las Filipinas, el presidente Rodrigo Duterte implementó una política de disparar a matar a quienes incumpliesen la cuarentena), lo extraordinario era la *ausencia* de un pánico generalizado.

La promoción del miedo como herramienta política por parte de Donald Trump hacía mucho más difícil en su caso mitigar el miedo a la COVID-19. La actriz de cine para adultos Stormy Daniels, que declara haber tenido una aventura con él en 2006, ha descrito el terror de Trump a los tiburones y cómo, al entrar en su bungaló privado en el Hotel Beverly Hills, lo encontró

viendo el programa *Shark Week* en el Discovery Channel con un horror fascinado. «¿Y qué significa ese miedo en él? —pregunta el periodista Michael Lewis—. En público, Trump se aprovecha del temor ajeno al tiempo que no reconoce ningún miedo propio. En cambio, cuando está solo en su habitación de hotel, lo único que desea es experimentar miedo en un bucle sin fin.» [9]

Fobias personales aparte, el miedo fue ciertamente esencial en la presidencia de Trump. Entrevistado como candidato presidencial en 2016, afirmaba: «El poder real es —ni siquiera deseo utilizar el término— el miedo». Una declaración copiada del manual de estrategia de Maquiavelo, como ha observado el historiador francés Patrick Boucheron. [10] Fiel a su palabra, Trump explotó el miedo cuando asumió el cargo, con su discurso alarmista sobre los narcotraficantes, criminales y violadores que atravesaban corriendo la frontera mexicana.

Y entonces llegó la pandemia. Al comienzo, la Administración Trump optó por quitarle importancia, insistiendo en que no existían motivos de alarma. Hablando con Bob Woodward, un decano del periodismo de investigación, el presidente minimizaba el coronavirus. «Todavía me gusta restarle importancia —declaraba—, porque no quiero sembrar el pánico.» [11] En posteriores ruedas de prensa en la Casa Blanca, Trump reiteraba su determinación de evitar el pánico y, en junio de 2020, el vicepresidente Mike Pence cuestionó a los medios de comunicación por «hacer sonar las alarmas a propósito de una "segunda ola", insistiendo en que el "pánico es exagerado"». [12]

En cambio, Joe Biden, el candidato demócrata y futuro vencedor en las elecciones de 2020, empleaba el miedo para combatir la pandemia, al tiempo que declaraba una y otra vez que «Trump es quien ha entrado en pánico». [13] En el debate abierto en pantalla dividida que siguió al diagnóstico de COVID-19 del presidente en octubre de 2020, Biden declaró a propósito de Trump: «Dijo que no se lo había contado a nadie porque

tenía miedo de que los estadounidenses entrasen en pánico. Los estadounidenses no entran en pánico. Fue él quien sucumbió al pánico». [14] La esperanza era la piedra angular del discurso de toma de posesión de Biden en enero de 2021, cuando concluía: «Y juntos escribiremos una historia americana de esperanza, no de temor». [15]

Cualquiera que sea nuestra visión de las causas o el alcance de la coronafobia, está claro que el miedo fue un tema recurrente durante la pandemia. A la altura de abril de 2023, la OMS había informado de más de 761 millones de casos confirmados en el mundo, con unos 6,9 millones de muertes. Los síntomas experimentados por los afectados ponían de manifiesto la gravedad de la enfermedad: fiebre alta, tos, dificultades respiratorias y pérdida del olfato. Las imágenes de los pacientes que luchaban con los respiradores y los entierros masivos por todo el mundo resaltaban los desafíos: hileras e hileras de ataúdes y fosas comunes en el cementerio del Parque Tarumã, en la ciudad de Manaos, en el norte de Brasil; un convoy militar nocturno que retumba por las calles de Bérgamo, en Italia; una morgue temporal en Brooklyn. Exhibidas como un mural o una fotografía en sepia, estas podían ser representaciones de otro siglo: la peste negra, la peste bubónica en la década de 1890 o la pandemia de gripe de 1918-1919. [16]

Una de las razones por las que la OMS se abstuvo inicialmente de calificar el brote de *pandemia* era la preocupación acerca del efecto que la palabra podría tener. «En lugar de dedicar el tiempo al miedo y al pánico, deberíamos decir que este es el momento de prepararse», afirmó en febrero de 2020 el director general de la OMS Tedros Adhanom Ghebreyesus. «*Pandemia* no es una palabra que pueda usarse a la ligera o despreocupadamente —declararía con posterioridad—. Es una palabra que, mal empleada, puede provocar un miedo irracional, o la aceptación injustificada de que la lucha ha terminado, lo cual conduciría a sufrimientos y muertes innecesarios.» [17]

En una etapa anterior del brote, ante la amenaza de que cundiese el pánico generalizado, algunos analistas sugerían que este representaba una amenaza mayor que la enfermedad. Presionado para imponer un confinamiento en Nueva York en marzo de 2020, el gobernador Andrew Cuomo declaró a los periodistas: «El miedo, el pánico, es un problema mayor que el virus». [18] Se ha aducido que el miedo y la exposición constante a nefastos informes periodísticos, advertencias gubernamentales y directivas de salud pública afectaba a la salud mental de los individuos y sesgaba sus respuestas psicológicas comprometiendo su «sistema inmunitario conductual». [19] Las investigaciones han sugerido que estamos programados para cerrar filas ante la amenaza de una epidemia. El miedo nos vuelve menos tolerantes con las diferencias y más críticos con los demás. [20] Según el psiquiatra Mark McDonald, la COVID-19 indujo una «psicosis delirante» colectiva y, en algunas personas, creó una «adicción al miedo» que ha persistido incluso después de que el presidente Biden declarase el fin de la pandemia en septiembre de 2022. «Para este último grupo —señala McDonald—, el miedo parece ser (curiosamente) una fuente de seguridad.» [21]

Durante la pandemia, la tecnología y los medios de comunicación se veían como motores del miedo disruptivo, y las informaciones erróneas que se difundían en línea provocaban pánico. En muchos países, el cierre de colegios y facultades junto con las políticas de teletrabajo condujeron a una dependencia de la comunicación en línea. Dado que la gente se pasaba el día delante de los ordenadores domésticos, su exposición a las informaciones falsas aumentó de manera inevitable.

«No estamos luchando solo contra una epidemia; estamos luchando contra una infodemia», declaraba Tedros. Los medios sociales, señalaba, habían producido «una sobreabundancia de información», hasta el punto de que a la gente le estaba resultando imposible distinguir la verdad de la ficción. [22] Esto sugiere que el pánico dimana de un exceso de información y

prolifera en el difuso territorio entre tener demasiada información y no poseer el suficiente conocimiento. Como había advertido Rothkopf en 2003: «Si la información es la enfermedad, entonces el conocimiento también es una cura». [23] «Es la hora de los hechos, no del temor —manifestaba Tedros—. Es la hora de la racionalidad, no de los rumores. Es la hora de la solidaridad, no del estigma.» [24]

Mientras la ciencia se afanaba en entender la COVID-19 en 2020, las teorías de la conspiración no cesaban de crecer. Hacía tiempo que se había detectado el problema de las informaciones falsas en línea. En 2013, el Foro Económico Mundial advertía de los «incendios digitales» que las informaciones erróneas podían provocar en un mundo hiperconectado, citando el pánico generado cuando los estadounidenses confundieron una adaptación radiofónica de *La guerra de los mundos* con un boletín informativo real en 1938. Convencidos de que los marcianos estaban invadiendo Estados Unidos, al parecer los oyentes entraban en pánico y llamaban a la policía. [25] Un informe publicado en marzo de 2021 por el Centro para Contrarrestar el Odio Digital, una ONG con sede en Londres, concluía: «Los espacios digitales han sido colonizados y su singular dinámica ha sido explotada por movimientos marginales que instrumentalizan el odio y las informaciones falsas». [26]

La militarización de la desinformación se concibe cada vez más como uno de los numerosos riesgos existenciales planteados a la seguridad humana por los sistemas disruptivos de IA con una inteligencia parecida a la humana, en tanto que otro es el desarrollo de sistemas de armas autónomas o *slaughterbots*. [27] En la actualidad, la IA puede replicar voces humanas y crear imágenes y vídeos *ultrafalsos*, mientras que el ChatGPT, un chatbot desarrollado por la empresa de investigación estadounidense OpenAI y sustentado en el modelo de lenguaje GPT-4, puede realizar una gama de «tareas de escritura creativa y técnica, tales como componer canciones, escribir guiones cinematográficos o aprender el estilo de

escritura de un usuario». [28] En una carta abierta publicada en marzo de 2023 en respuesta al lanzamiento del GPT-4 y publicada por el Instituto del Futuro de la Vida, una organización sin ánimo de lucro dirigida por el físico del MIT Max Tegmark, varios millares de destacados expertos en IA del mundo académico y de la industria (entre ellos Elon Musk y Steve Wozniak, cofundador de Apple) solicitaban una moratoria de seis meses en el desarrollo de poderosos sistemas de IA con el fin de formular «un conjunto de protocolos de seguridad compartidos». «Los sistemas contemporáneos de IA están llegando a competir en la actualidad con los humanos en las tareas generales —declaraban los signatarios—, y hemos de preguntarnos: ¿deberíamos permitir que las máquinas inunden nuestros canales de información con propaganda y falsedades?» [29]

Aunque las teorías conspiratorias en línea pueden reflejar y amplificar la incertidumbre y la desconfianza, también pueden proporcionar una manera de dar sentido a los acontecimientos inexplicables, y el miedo puede cubrir un vacío de información. Mientras las grandes farmacéuticas se apresuraban a producir vacunas contra la COVID-19, proliferaban las conspiraciones antivacunas. En noviembre de 2020, un rumor de que la vacuna de Pfizer «altera tu ADN» fue tendencia en Twitter, mientras que otro afirmaba que la pandemia era una operación encubierta diseñada por Bill Gates para implantar microchips en las personas. Una encuesta de YouGov sugería que el 28 por ciento de los estadounidenses creían la acusación a Gates. [30]

Una teoría conspiratoria más perdurable ha sido la del «Gran Reinicio», que alega que una camarilla de poderosos capitalistas y dirigentes mundiales diseñó la pandemia de la COVID-19 para hacerse con el control de la economía global e imponer un nuevo orden mundial. Los orígenes de esta conspiración radican en una iniciativa de recuperación económica y sostenibilidad lanzada en junio de 2020 por el entonces príncipe de Gales y por Klaus Schwab, director del Foro Económico Mundial, quienes llamaron a «la acción a unos niveles y a un ritmo revolucionarios» para hacer frente a

la crisis. La COVID-19 había «roto por completo el guion existente de cómo gobernar países, vivir con otros y participar en la economía global», sostenía Schwab. Un vídeo en el que el primer ministro canadiense Justin Trudeau declaraba que la pandemia era una oportunidad para un «reinicio» se hizo viral por entonces. «Creo que estamos en un momento de angustia, en el que las personas están buscando razones para las cosas que les están pasando», diría más tarde Trudeau, y añadía: «estamos viendo a muchas personas caer presas de la desinformación». [31]

La oposición a la vacunación se remonta al siglo XIX, pero «el virus del pánico» se ha propagado de forma exponencial con la aparición de internet y las redes sociales. [32] En 2020 se temía que los antivacunas socavasen la implantación de una vacuna contra la COVID-19 en algunos países. La denominada *reticencia vacunal* se ha convertido en una cuestión acuciante, habida cuenta de que en torno al 70 por ciento de una población necesita ser inmune, mediante la vacunación o la exposición, con el fin de lograr la inmunidad de rebaño. [33] Así pues, también se ha vuelto un problema urgente el papel de las organizaciones antivacunas bien financiadas. El *documental* de veintiséis minutos *Plandemic: The Hidden Agenda Behind COVID-19* [Plandemia: la agenda oculta detrás de la COVID-19], producido por el cineasta Mikki Willis y estrenado en mayo de 2020, declaraba estar poniendo al descubierto a «la élite científica y política que dirige la estafa que es nuestro sistema mundial de salud». El vídeo se hizo viral con ocho millones de visualizaciones en una semana, a pesar de que YouTube, Vimeo y Facebook eliminasen los enlaces para verlo aduciendo que hacía afirmaciones no verificadas y violaba las políticas sobre desinformación respecto de la COVID-19. En una secuela más larga, *Plandemic: Indoctornation* [Plandemia: adoctrinamiento médico], la COVID-19 se presentaba de nuevo como parte de una conspiración global de una infame camarilla que estaba utilizando el miedo para controlar el mundo. [34]

Con el fin de contrarrestar semejante desinformación, la OMS creó canales para que el público informase de los contenidos falsos o engañosos en línea, pero no es fácil vigilar la frontera entre la verdad y la falsedad. Las opiniones diversas y a veces contradictorias sobre el coronavirus defendidas por los expertos (científicos, médicos, profesionales sanitarios y creadores de modelos epidemiológicos) han subrayado la magnitud del problema. En marzo de 2021, muchos gobiernos europeos entraron en pánico por los presuntos efectos secundarios de la vacuna de la COVID-19 producida por AstraZeneca, lo cual condujo a su suspensión pese a las crecientes tasas de infección, aun cuando la OMS y el regulador de la Unión Europea descartasen como infundados los temores relativos a su seguridad.

Ahora bien, la COVID también ha suscitado temores acerca de la erosión de la libertad y la extensión del poder estatal ejemplificadas por las medidas draconianas adoptadas en China y Australia como parte de sus políticas de «cero COVID», que aspiraban a la erradicación total del virus. Las hileras de viviendas prefabricadas en un gigantesco campamento de cuarentena en las afueras de Shijiazhuang, la capital de la provincia de Hebei, o las fotografías de las instalaciones para la COVID en Howard Springs, a las afueras de Darwin, en el Territorio del Norte, representan una nueva tiranía biomédica. La vacunación obligatoria, la expedición de «pasaportes de vacunación» digitales y la implementación de medidas que restringen las libertades fundamentales se han criticado como formas de control opresivo. En febrero de 2022, un «Convoy de la Libertad» de camioneros que protestaban contra el uso obligatorio de la mascarilla, los confinamientos y la política de vacunación impuestos por el Gobierno canadiense paralizaron Ottawa y cortaron el tráfico transfronterizo con Estados Unidos. El uso gubernamental de poderes de emergencia contra los manifestantes fue denunciado por las organizaciones de derechos civiles, como lo fue el etiquetado de los manifestantes como «turbas antivacunas» por parte de Justin Trudeau. [35]

Para algunos, la vacunación es un indicador de un nuevo sistema de autoritarismo. No olvidemos que el confinamiento se utilizó por primera vez como una estrategia de respuesta ante la emergencia en China, donde se convertiría en un medio para reprimir los derechos civiles. Al enlazar el capitalismo con el comunismo, China ha producido nuevas formas de canalizar el miedo que están expandiendo las fronteras de su poder. Según el escritor Paul Kingsnorth, estamos asistiendo a la «censura sistemática de la disidencia» en Occidente y a la «creación deliberada por parte del Estado y la prensa de un clima de temor y sospecha» que se basa en el modelo chino y sirve para «justificar la creación de un Estado policial mundial». Apunta que la cuestión es si esos sistemas de control «se desvanecerán conforme lo haga la amenaza viral o si, lo que es más probable, se consolidarán de forma permanente, con consecuencias radicales para la conformación futura de la sociedad». [36]

Aunque las expresiones *información errónea* y *desinformación* se emplean con profusión para describir la difusión de informaciones no corroboradas o deliberadamente tergiversadas, plantean asimismo la enojosa cuestión de quién llega a decidir lo que es verdad. De manera rutinaria, el presidente Trump tachaba de *fake news* [noticia falsa] cualquier crítica vertida contra él. Como observaba en 2018 Steve Bannon, su ex estratega jefe y ex presidente ejecutivo de Breitbart News: «La auténtica oposición son los medios de comunicación. Y la manera de enfrentarse a ellos es inundar de mierda la zona». [37] Aunque puede que no se trate de un concepto novedoso (la expresión *fake news* se empleaba a finales del siglo XIX), en la actualidad se ha posibilitado de forma digital. A raíz de la invasión rusa de Ucrania en febrero de 2022, el régimen de Putin reprimió la disidencia, de suerte que quienes difundían informaciones *falsas* se exponían a una buena multa y a una pena de cárcel. Al mismo tiempo, los gobiernos occidentales cerraron medios de comunicación y sitios web que estaban trabajando con la inteligencia rusa para promover noticias «falsas y

engañosas» sobre la invasión. En fechas más recientes, las empresas tecnológicas han asumido la tarea de arbitrar las conversaciones públicas. Twitter suspendió millones de cuentas alegando que violaban sus términos de servicio, una medida destinada a detener el flujo de desinformación que provocó acalorados debates acerca de los límites de la libertad de expresión. [38]

Las definiciones de lo que constituye «información errónea» o «desinformación» dependen asimismo de dónde vivamos. En los regímenes totalitarios, existen términos empleados para silenciar a las voces recalcitrantes que las autoridades no quieren escuchar. Cualquier información que no sea sancionada por el todopoderoso Estado se presenta como falsa y, lo que es más grave, ilegal. Rusia y China, retorciendo un modelo de los medios de comunicación occidentales en el que las noticias se venden como entretenimiento, han estado a la vanguardia de una ofensiva digital contra lo fáctico. La siembra de confusión, más que la mentira descarada, se ha convertido en un instrumento crucial del poder en la era de la *posverdad*. Si se inventan suficientes falsedades, la gente se vuelve recelosa y empieza a perder la confianza en una realidad compartida. La sospecha engendra temor, que comienza a erosionar el consenso que apuntala las democracias pluralistas. [39] De ahí que resultase problemático el respaldo entusiasta a China, una gerontocracia de partido único, por parte de la OMS durante las primeras semanas de la pandemia de la COVID-19. Por aquel entonces, China estaba implicada en la difusión concertada de informaciones erróneas y en la supresión de informaciones vitales acerca del virus; políticas hermanadas de confusión estratégica que avivaban las teorías de la conspiración en Estados Unidos.

Al igual que sucediera con el SARS en 2002 y 2003, las autoridades ocultaron la naturaleza y el alcance del problema en las primeras etapas de la pandemia. No fue hasta el 31 de diciembre de 2019 cuando China alertó de manera oficial a la OMS de casos de neumonía inusual en Hubei. Al día

siguiente se cerró el Mercado Mayorista de Mariscos de Huanan, en la ciudad de Wuhan, y el 8 de enero de 2020 se vinculó formalmente la enfermedad con un nuevo coronavirus. China comunicó su primera muerte por el virus el 11 de enero, pero los médicos ya llevaban mucho tiempo advirtiendo de la transmisión de humano a humano. Denunciantes como Li Wenliang, un oftalmólogo que había intentado compartir información sobre el virus y posteriormente murió por este, fueron acosados por la policía. Por fin, el 20 de enero de 2020, cuando el coronavirus se había propagado a escala internacional, las autoridades chinas reconocieron a regañadientes que el coronavirus era transmisible entre humanos.

El artista y activista chino Ai Weiwei afirma que las autoridades chinas explotaron los temores relativos a la COVID-19 para extender el aparato de vigilancia estatal. Ese es el tema subyacente a *Coronation* [Coronación], su documental centrado en Wuhan, donde ocurrió el primer brote. El 23 de enero de 2020, las autoridades sellaron la ciudad durante setenta y seis días, convirtiéndola en la primera ciudad del mundo bajo confinamiento. Este pronto se extendió a toda Hubei, con unos 56 millones de habitantes. Se cortaron las conexiones aéreas y ferroviarias. Se suspendieron los servicios de autobuses, metros y transbordadores. Se obligó a los residentes a permanecer en autocuarentena, con amenazas de cárcel si no la cumplían.

En la secuencia inicial de la película, una vista de dron de la enorme estación de tren de Wuhan (uno de los centros clave de transporte de China) no solo transmite la magnitud del desafío, sino también la escala de la respuesta. En la guerra popular contra el virus, se envió a más de 42.000 trabajadores de otros lugares de China para ayudar y se mandaron provisiones desde las provincias vecinas. Vemos cómo se construye un hospital prefabricado a la velocidad del rayo y cómo se enseña a los ciudadanos a lavarse las manos al ritmo de una canción pop. Más tarde, un grupo de trabajadores sanitarios son admitidos en el Partido Comunista como «miembros en periodo de prueba» como recompensa por sus leales

servicios. Esos mensajes optimistas se yuxtaponen a escenas y sucesos que subrayan el aislamiento de la gente, la desorientación y la desconfianza del sistema. Una pareja conduce de noche por una ciudad nevada y desierta en busca de una gasolinera; un trabajador, abandonado en la ciudad bloqueada, vive fuera de su coche en un aparcamiento subterráneo; un médico recorre un interminable pasillo cubierto con propaganda estatal; un hombre y una mujer queman billetes funerarios en una calle vacía como ofrenda a los muertos.

La victoria sobre la COVID tiene un coste enorme. Mientras la gente recoge las cenizas de sus parientes muertos, unos tenebrosos funcionarios públicos vestidos con equipos de protección personal vigilan alrededor para garantizar que el dolor no se convierta en rabia. El mensaje de Ai es claro: el aprovechamiento de la tecnología y el proceso institucional por parte de China para contener y neutralizar el miedo, el dolor y la ira puede ser crucial para sus métodos de control de la infección, pero resulta asimismo una operación deshumanizadora que socava las aspiraciones democráticas. Hasta los médicos que monitorizan a los pacientes en los hospitales son vigilados con cámaras ocultas. Más aún, el sistema es propenso a los problemas derivados de errores humanos y políticas chapuceras, así como las tecnologías deficientes, con termómetros digitales que funcionan mal, máquinas de la UCI averiadas y surtidores de gasolina congelados. En una escena, un trabajador de un crematorio aporrea una bolsa de cenizas humanas para que quepa dentro de una urna: un trabajo rutinario que resume la violencia de la conformidad impuesta por el Estado.

Todos están atrapados entre la espada y la pared: entre el miedo al virus y el miedo al Estado. Y si bien el título de la película es un juego de palabras con el coronavirus, alude asimismo a una forma autoritaria de poder político que emana de Xi Jinping, secretario general del Partido Comunista Chino y presidente de la Comisión Militar Central. Pese a la proyección exterior de hipermodernidad de China, su sistema disciplinario

supone un regreso a un modo imperial de gobernanza supuestamente barrido en 1949, con la victoria del Partido Comunista en la guerra de Liberación.

En el documental, Wuhan es una ciudad con el alma en vilo a pesar de —o quizá debido a ellos— los esfuerzos estatales por poner freno al virus. De esta visión se hizo eco la escritora china Fang Fang, que empleaba las plataformas de los medios sociales y los servicios de mensajería para compartir sus experiencias de la vida cotidiana en la ciudad confinada bajo un seudónimo. Según una estimación, sus publicaciones en Weibo, una plataforma china de microblogs, cosecharon 380 millones de visualizaciones y generaron cerca de cien mil discusiones.

En la primera semana del confinamiento, la mayoría de las personas «se hallaban en un estado de pánico total», advertía Fang Fang. Quienquiera que tuviese la más ligera fiebre corría al hospital, lo cual contribuyó a propagar la infección y elevó la presión sobre el personal sanitario. Los médicos y las autoridades entrevistados en televisión intentaban tranquilizar a los espectadores, pero todos los anuncios destinados a aplacar el miedo tenían el efecto contrario. Al cabo de cuarenta días de confinamiento, muchas personas alcanzaron un «punto de ruptura psicológica» y descargaban sus frustraciones en línea. Sin embargo, como observaba Fang Fang, «si gritas y haces públicas todas tus quejas, afirmarán que estás sembrando el pánico, que estás saboteando la guerra contra el coronavirus y que te has convertido en parte de la "energía negativa"». Como era de prever, dado su llamamiento a terminar con la censura de internet en China, Fang Fang no tardó mucho en convertirse en el blanco de troles en línea, que sostenían que estaba inventando historias para propagar el miedo. [40]

Quizá el uso político más descarado del miedo relacionado con la pandemia se llevó a cabo en Hong Kong, donde la COVID-19 proporcionó al Gobierno chino una excusa para reprimir las protestas que habían

paralizado prácticamente la ciudad en 2019. Aunque habían comenzado como manifestaciones contra el plan gubernamental para promulgar una legislación que habría permitido la extradición de presuntos criminales a la China continental, pronto se metamorfosearon en un movimiento masivo en pro de la democracia. En junio de 2019, centenares de miles de hongkoneses salieron a las calles en contra del Gobierno. A finales de agosto hubo proyecciones públicas de *Winter on Fire* [Invierno en llamas], una película documental sobre las protestas del Maidán en Ucrania que habían derrocado el Gobierno prorruso de Víktor Yanukóvich en 2014.

Sin embargo, con el mundo distraído por la pandemia, el 30 de junio de 2020 entró en vigor una ley de seguridad nacional que eludía el poder legislativo y erosionaba la autonomía de la ciudad, que había estado garantizada bajo el principio constitucional de «un país, dos sistemas». La ley había sido aprobada a toda prisa el mes anterior en Pekín por el Congreso Nacional del Pueblo, y otorgaba al Gobierno de Xi Jinping amplios poderes para reprimir la disidencia, con cadena perpetua para las personas declaradas culpables de «graves» delitos.

«En este momento decisivo para Hong Kong —declaraba Amnistía Internacional—, es imperativo que la ley de seguridad nacional no se utilice para pisotear los derechos humanos y socavar las libertades que distinguen la ciudad de la China continental.» [41] Dieciséis meses después, Amnistía cerraría sus oficinas en Hong Kong, declarando que la ley «ha hecho efectivamente imposible que las organizaciones de defensa de los derechos humanos trabajen con libertad y sin temor a serias represalias del Gobierno». [42] «El mensaje es claro —aseveraba *The Economist*—: el imperio del miedo está a punto de comenzar.» [43] En palabras de un artículo de opinión del *Financial Times*: «La toma del poder de Hong Kong por parte de Pekín es una clase magistral de creación del miedo». [44]

De forma irónica, el miedo fue empleado por el Gobierno como justificación para la nueva ley. Carrie Lam, la jefa del Gobierno de Hong

Kong, declaraba que, en esa atmósfera polarizada, los residentes tenían miedo de realizar sus actividades diarias. Aquello suponía una amenaza para la seguridad nacional, afirmaba, y «los residentes viven atemorizados. Algunos preguntan si Hong Kong continúa siendo una ciudad donde impera la ley, o si se trata de un imperio del miedo».[45] Nos estábamos aproximando al mundo del doble lenguaje de la censura china. La ciudad se llenó de intimidatorias vallas publicitarias que anunciaban la nueva ley. Una agencia extrajudicial del Estado chino tenía ahora un ámbito de acción aparentemente ilimitado para garantizar la *seguridad*.

El miedo era palpable por todo el campus de la Universidad de Hong Kong donde yo trabajaba. Los funcionarios gubernamentales y las facciones partidarias de Pekín llevaban mucho tiempo denunciando que las universidades eran incubadoras liberales de la protesta social, una visión que, a su juicio, quedaba confirmada por la violencia en la Universidad China y el sitio de dos semanas de la Universidad Politécnica. La ley de seguridad puso de manifiesto que esas instituciones estaban decididamente en el punto de mira de las autoridades; en la era de la «educación patriótica», ya no se toleraría la disidencia.[46] A raíz de la implementación de la nueva ley, la Oficina de Educación ofreció revisar los manuales escolares y suprimir cualquier material ofensivo. Aunque los funcionarios gubernamentales continuaban haciendo hincapié en la importancia de la libertad académica, dejaban patente que ya no se toleraría ninguna crítica a China. Carrie Lam advirtió que, si las universidades no se reformaban, «las fuerzas policiales, por supuesto, tendrán que intervenir para resolver la situación».[47]

A pesar de que el Gobierno afirmaba que la ley solo se aplicaría a «una pequeña minoría que pone en peligro la seguridad nacional», no tardó en utilizarse para perseguir a los políticos partidarios de la democracia, los activistas, los académicos y a cualquiera que se considerase una amenaza.[48] A falta de noticias por parte de los altos directivos de la

universidad, circulaban rumores de que quienes defendiesen opiniones «políticas» serían despedidos o se les negaría la titularidad o la prolongación de sus contratos por un periodo fijo. Muchos colegas se preguntaban si podrían permanecer en Hong Kong y les preocupaba que ese pudiera ser el final de sus carreras.

Los profesores comenzaron a reescribir sus cursos, omitiendo los contenidos que pudieran considerarse *sensibles*. Quienes estudiaban la China moderna estaban especialmente preocupados por la posibilidad de infringir la ley de forma involuntaria, habida cuenta del alcance de sus disposiciones y la vaguedad de su redacción. ¿Qué significaba en realidad «conspirar» para provocar «odio» hacia el Gobierno chino? Ni siquiera Teresa Cheng, la secretaria de Justicia de Hong Kong, parecía saberlo cuando los periodistas le preguntaban al respecto.[49] Algunos colegas abandonaron sus investigaciones y se centraron en áreas menos polémicas, pero no solo los docentes tenían miedo. Los estudiantes solicitaban plataformas más seguras para entregar sus trabajos y estaban preocupados por la seguridad de Zoom como un foro para expresar sus opiniones. Algunos de ellos nos advertían que los delatores se habían infiltrado en nuestras clases y estaban informando a las autoridades en China.

Entretanto, miles de residentes dejaron de enviar mensajes por WhatsApp, por temor a ser jaqueados, y pasaron a utilizar aplicaciones con encriptación de extremo a extremo. TikTok anunció que se marcharía de Hong Kong, y Google, Facebook y Twitter suspendieron la entrega de datos de los usuarios a las agencias de seguridad de Hong Kong. La policía hongkonesa estaba empezando a vigilar el comportamiento en línea de las personas, y en noviembre de 2020 se lanzó una línea directa para que los residentes enviasen soplos anónimos; en efecto, se trataba de una red de informantes patrocinada por el Estado que olía a la Revolución Cultural.[50]

Todo esto ocurría en un contexto de continuas recriminaciones en la China continental. En noviembre de 2020, Zhang Zhan, una antigua

abogada y periodista ciudadana, fue condenada a cuatro años de cárcel por «provocar peleas y crear problemas». Sus reportajes sobre el terreno acerca de la epidemia del coronavirus en Wuhan habían cuestionado la versión oficial de los acontecimientos. Antes de su sentencia inició una huelga de hambre y fue alimentada a la fuerza. El abogado de Zhang informó de que, cuando se reunió con ella bajo custodia, tenía las manos atadas y le habían introducido una sonda nasogástrica contra su voluntad. Amnistía y la Oficina de Derechos Humanos de la ONU expresaron su preocupación por el trato que estaba recibiendo, solicitaron su inmediata puesta en libertad y criticaron su detención como una «represión excesiva de la libertad de expresión vinculada a la COVID-19». [51]

De regreso en Hong Kong, los guardias de seguridad vigilaban ahora las entradas y salidas del campus público de la universidad. Como señalaba un artículo del *New York Times*, las universidades de la ciudad se habían «convertido en potentes símbolos del espacio cada vez más reducido para la disidencia o incluso para la discusión». [52] En agosto de 2021 se disolvió el sindicato de estudiantes de la Universidad de Hong Kong y, en diciembre, la estatua del «Pilar de la Vergüenza», que conmemoraba a los muertos en la masacre de la plaza de Tiananmén en 1989, fue retirada del campus alegando «potenciales problemas de seguridad». [53]

¿Qué sucede cuando la gente tiene miedo de hablar? ¿Qué relación existe entre el miedo al cierre totalitario y los temores que extienden su dominio sobre las sociedades occidentales? Se ha sugerido que, a finales de los años ochenta y en los años noventa del siglo pasado, la agitada cobertura mediática occidental de los crímenes violentos, el abuso infantil y los cultos satánicos creó un nuevo repertorio de temores generalizados que a menudo desembocaban en el pánico y venían a llenar el vacío dejado por la paranoia de la Guerra Fría. [54] De hecho, las preocupaciones relativas a las variadas y crecientes amenazas a los niños comenzaron a dominar los medios de

comunicación a partir de mediados de los años setenta. «Tanto si nos fijamos en las drogas como si consideramos la sexualidad o las actividades de las sectas —escribe el historiador estadounidense Philip Jenkins a propósito de ese periodo—, buena parte del cambio cultural en los asuntos domésticos implicaban una nueva visión de las amenazas (plausibles o no) contra los niños.» [55] Aunque los mileniales y los integrantes de la generación Z, nacidos entre finales de los ochenta y la década de 2000, crecieron en una época de excepcional seguridad, «interiorizaron el impulso de la sociedad en pos de la seguridad a toda costa». La percepción de la amenaza creciente generaba un sentimiento de vulnerabilidad que reclamaba más seguridad. [56] Mientras tanto, una «epidemia de autocensura» refleja las contradicciones de una sociedad que «demanda consenso al tiempo que permanece obstinadamente ciega ante su propia tiranía». [57]

Ahora bien, ¿son iguales todos los temores? ¿Deberíamos equiparar la creciente marea de ansiedades en Occidente con el miedo experimentado por los ucranianos que se refugian de las bombas rusas, de los jóvenes manifestantes hongkoneses atacados con gases lacrimógenos por los policías antidisturbios, los uigures encerrados en los campos de reeducación de Sinkiang, las mujeres yazidíes esclavizadas y violadas por los combatientes del Estado Islámico en Mosul o las detenidas y golpeadas por la policía de la moral en Irán? ¿Y qué decir de los temores a los abusos sexuales y raciales denunciados por los movimientos en favor de la justicia social y los derechos civiles? ¿Deberían esos megatemores contar más que el miedo a una microagresión?

Sea cual fuere nuestra opinión al respecto, el hecho es que, en muchas partes del mundo (me viene a la mente China), los regímenes autocráticos están aprovechando el miedo para suprimir libertades en nombre de la seguridad. Entretanto, en las democracias progresistas está operando otra clase de temor, pero con un resultado final similar: la libertad de pensamiento y de expresión se ven restringidas. La libertad en un lugar está

siendo eclipsada por la tiranía, pero, en el otro, la libertad de expresión está siendo minada por la insistencia en que todos los temores son equivalentes. ¿Cómo podemos decir lo que pensamos si cualquier cosa que digamos puede provocar temor en otros?

El caso de Edward Snowden, el denunciante de la NSA, pone de manifiesto las complejidades de un mundo donde el miedo, la libertad y el control se hallan entrelazados. Habiendo revelado las violaciones de la privacidad que se producen en el Occidente democrático, Snowden buscó refugio en dos Estados que mantienen un control manifiesto de la información, China (a pesar de Hong Kong) y Rusia, donde en 2022 obtuvo la ciudadanía. Y Snowden no es el único dispuesto a soportar un sistema autoritario a cambio de la libertad para desvelar la confabulación occidental. Después de todo, Julian Assange, el fundador de WikiLeaks, que se enfrenta a cargos penales en Estados Unidos por publicar documentos filtrados de inteligencia militar y diplomáticos estadounidenses, fue en su día presentador del programa *World Tomorrow* en la cadena de televisión de noticias Russia Today (RT), controlada por el Estado y ampliamente considerada un vehículo de desinformación del Kremlin. Esto no implica justificar la obstinada persecución de Assange por parte del Gobierno estadounidense, en particular dada su revelación de información que puede apuntar a crímenes de guerra, así como las preocupaciones que su juicio y extradición plantean respecto de la censura y la libertad de expresión; se trata simplemente de ilustrar las delicadas piruetas requeridas para defender la libertad en un mundo mediatizado y sesgado por intereses encontrados. [58]

¿Se está haciendo realidad finalmente la premonición de Tocqueville? ¿Está siendo inundado el liberalismo por las fuerzas iliberales de su propia creación? ¿Está internet, promocionado durante mucho tiempo como un instrumento de democratización, atrapando a sus usuarios en las rentables heredades de sus señores digitales? [59] Lo que resulta evidente es que la

incompatibilidad entre libertad e igualdad está sacando a relucir contradicciones latentes en el seno de las instituciones democráticas hasta el punto de que parecen inviables. Hemos entrado en un mundo de democracia iliberal y populismo autoritario. Un mundo en el que tanto la derecha como la izquierda están en guerra con lo que solía llamarse el *término medio*. La derecha cree que el liberalismo está ligado a una política progresista que está erosionando los valores «tradicionales». Para la izquierda, el neoliberalismo está impulsando una economía de mercado de todos contra todos que ha exacerbado las desigualdades, mientras los expertos de derechas son acusados de sembrar un pánico moral en torno a temores ilusorios a la implacable «turba despierta».

¿En qué lugar queda entonces el miedo? En la década de 1830, mientras presenciaba el ritmo acelerado de la industrialización y el surgimiento de un nuevo sistema de gobernanza democrática, Tocqueville propugnaba un «miedo saludable» que mantendría a los ciudadanos vigilantes y comprometidos, en lugar de un «terror blando y ocioso» que podría allanar el camino para el autoritarismo. Quizá deberíamos estar haciendo un llamamiento similar en nuestros días: a un miedo benevolente que nos prepare para los retos del futuro sin ignorar las posibilidades de cambio en el presente; un temor que vea motivos para la esperanza, no la desesperación, en la incertidumbre.

Uno de los objetivos de este libro ha sido poner de relieve la naturaleza política del miedo; política en el sentido de que el miedo siempre ha impregnado y configurado nuestros sistemas de gobierno, desde los principios que los sustentan hasta los mecanismos institucionales que los hacen posibles. A medida que evolucionan los sistemas políticos, también se reelaboran los temores que anidan en su seno. El temor de Dios se transmuta en miedo al Estado; el terror al monarca absoluto se reconstruye como terror revolucionario, que luego se transforma en miedo al imperio de

la turba y a la toma del poder por parte de los medios mecánicos, como sucedió en las democracias en vías de industrialización, y así sucesivamente.

Mi otro objetivo ha sido mostrar que el miedo nos conecta, como individuos y como sociedades, de maneras que a menudo no percibimos. A primera vista, el miedo divide creando una visión confrontacional del mundo; tememos al otro amenazante o algún objeto que nos pone en peligro, ya sea el diablo, ya un adversario militar, una tecnología novedosa o un incendio incontenible. También podemos temernos a nosotros mismos, pero lidiamos con nuestros propios temores exteriorizándolos, bien atribuyendo la culpa a otros o bien localizando los orígenes del miedo en un trauma pasado o incluso en una propensión heredada. El miedo siempre se halla fuera de nosotros, incluso cuando mora en nuestro interior.

Aunque podamos no ser conscientes de ello, nuestros temores existen en una compleja interdependencia con los otros. Consideremos a título de ejemplo la condena occidental del historial medioambiental de China, que hemos mencionado en un capítulo precedente. Según el Banco Mundial, China es responsable de más de una cuarta parte del dióxido de carbono global y de un tercio de las emisiones anuales mundiales de gases de efecto invernadero.[60] Mientras la cobertura mediática de la contaminación atmosférica resultante de la industrialización china alimenta los temores occidentales a un colapso planetario, esa industrialización ha sido impulsada por la demanda occidental de productos chinos baratos y por el hecho de que las empresas occidentales fabriquen allí sus mercancías. El miedo se convierte en un medio para desviar la atención de una complicidad en los procesos globales que están impulsando la crisis medioambiental.

He aquí otro ejemplo. En las últimas décadas, los aguacates han llegado a identificarse con la vida saludable en el mundo occidental, causando un auge mundial que ha creado nuevas presiones para los productores. En el

estado de Michoacán, el corazón de la producción de aguacates de México, los pequeños productores utilizan en la actualidad vigilantes armados para protegerse de los extorsionistas. Como señala un reportaje de Associated Press: «el olor del dinero ha atraído a bandas y cárteles hiperviolentos que han colgado cuerpos de los puentes y han amedrentado a las fuerzas policiales». Los productores de aguacate, prosigue el reportaje, viven «con miedo a las agresiones y a las extorsiones».[61] El fruto maravilloso, celebrado por sus nutrientes y sus grasas monoinsaturadas, resulta formar parte de una economía política que depende de puestos de control y fusiles AR-15.

El nexo entre el miedo, la violencia y el alcance del trabajo y el capital global ha sido central en las historias que he contado acerca del surgimiento del Estado centralizado en la Europa moderna temprana, la colonización, la trata de esclavos, la industrialización y la globalización neoliberal desde la década de 1980. El pánico puede ser desatado por las amenazas transfronterizas (procedentes de la inmigración, los alimentos contaminados, la contaminación y las perturbaciones financieras), pero hemos visto también cómo los temores no tienen fronteras y se propagan de maneras que a menudo resultan difíciles de discernir, y mucho menos de gestionar.

Al mismo tiempo, anclar el miedo a una crisis singular, como una guerra o una pandemia, puede desviar la atención de todo lo demás, oscureciendo las continuidades subyacentes que conectan eventos aparentemente dispares. Como hemos visto, un enfoque de la crisis que reste importancia a la complejidad para centrarse en algún factor discreto del miedo (un enemigo militar, un grupo social amenazante o un virus) puede resultar ventajoso para los dirigentes políticos y sus partidos, las corporaciones y otros intereses creados que convierten el miedo en un arma y se benefician de él.

En febrero de 2022, el canciller alemán Olaf Scholz calificó la invasión de Ucrania por Putin de *Zeitenwende*: un «cambio tectónico de época» o «punto de inflexión». [62] Aunque fue recibida con elogios por los aliados de Alemania como un signo de la apuesta del país por una política exterior más comprometida y robusta, lo que la concisa formulación omite es la compleja historia de terror que encierra el ataque ruso de 2022, una historia que se remonta a la disolución de la URSS en 1991, la geopolítica de la Guerra Fría, la ocupación nazi, la hambruna diseñada por Stalin en la década de 1930, el imperialismo ruso desde finales del siglo XVIII y suma y sigue. Análogamente, la pandemia de COVID-19 no es un acontecimiento con un nítido comienzo y final. Sus efectos continuarán, aun cuando cambien las órbitas políticas y se declare oficialmente que la crisis ha terminado.

Aunque la historia pueda parecer irrelevante, quizá incluso obstructiva, ante estos urgentes desafíos, los temores que experimentamos en el presente hunden también sus raíces en el pasado. Nuestras respuestas a cualquier crisis están modeladas de forma inevitable por las crisis precedentes, al igual que están influenciadas por acontecimientos que se desarrollan en lugares muy alejados de aquellos que suponemos que son los puntos críticos de conflicto. En este sentido, el miedo se halla siempre en la intersección y en la desconcertante confluencia de pasado, presente y futuro, una convergencia del aquí y el allá.

AGRADECIMIENTOS

En las décadas transcurridas desde mi viaje a Jalalabad, muchos amigos y colegas me han ayudado a pensar en el significado del miedo y del pánico. No obstante, lo primero es dar las gracias a mis compañeros de viaje en la furgoneta del *Frontier Post* desde Peshawar, y a Sayeed Khan, Aziz Siddiqui, Farhatullah Babar y Timothy Hyman.

Unos años después, cuando se desintegró la Unión Soviética y se abrieron allí los archivos, me ofrecieron la oportunidad de reseñar libros sobre literatura, historia y temas de actualidad rusos para el *Independent* y el *New Statesman*; entre ellos, el relato de Lev Razgon de su vida en el Gulag, *Sin inventar nada*, y la novela de Anatoli Rybakov *El terror*. Pese a tratarse de un breve interludio, fue una experiencia que me brindó una comprensión más profunda del miedo totalitario en un momento en que se estaba proclamando con euforia el «fin de la historia». Sigo estando agradecido a Robert Winder y Boyd Tonkin por encargarme ese modesto periodismo, como lo estoy a mi extraordinario profesor de ruso y amigo Kyril Zinovieff, quien, mucho después de aquellas lecciones en Chiswick (el momento culminante de la semana), continúa siendo una presencia importante en mi vida y una conexión con el pasado trascendental. Kyril recordaba haber visto por un instante a Rasputín riéndose a carcajadas en una calle de San Petersburgo y, a sus siete años, haber visto desarrollarse la Revolución de 1917 desde la ventana de su habitación.

Dos talleres en 2012 (uno en el Instituto de Estudios Avanzados del Lichtenberg-Kolleg de la Universidad Georg August de Gotinga y el otro en la Universidad de Hong Kong, HKU) me brindaron sendos espacios creativos para poner ideas a prueba. El primero, dirigido por Harald Fischer-Tiné, cristalizó en el libro *Anxieties, Fear and Panic in Colonial Settings: Empires on the Verge of a Nervous Breakdown* (2016); el segundo, que organicé con el respaldo del Louis Cha Fund (HKU), condujo a la colección editada *Empires of Panic: Epidemics and Colonial Anxieties* (2015), más tarde publicada en chino por Zhejiang University Press (2021). Me gustaría dar las gracias a todos los participantes y en particular a David Arnold, Alison Bashford, Amy Fairchild, Harald Fischer-Tiné, Nicholas King, Alan Lester y Chris Munn.

En 2017 presenté una versión del capítulo 4 sobre el pánico colonizador en una conferencia titulada «Fatal Entanglements: Manila in the Time of Cholera» en la Facultad de Historia de la Universidad de Cambridge. Mi agradecimiento a Tim Harper por su amable invitación.

Aparte de los muchos colegas reconocidos en las notas, estoy en deuda con las siguientes personas por sus generosos comentarios a los borradores del libro o partes relevantes de él: Paul Cartledge, Mark Clifford, Malcolm Gaskill, Ed Lake, Catherine Peckham, Maria Sin y el inspirador Joe LeDoux, cuya banda, The Amgydaloids («el encuentro de la neurociencia con el rocanrol») proporcionó la banda sonora original de *Miedo*. En diferentes momentos, han sido cruciales para mi forma de pensar todas mis conversaciones con Chris Bayly, David Clarke, Frank Dikötter, Didier Fassin, Heidi Larson y Mark Seltzer sobre redes imperiales, miedo y arte, China, pánicos sanitarios globales, reticencia vacunal y delincuencia. Mi abuelo Alexander King, cofundador del Club de Roma con su amigo Aurelio Peccei en 1968, sigue ejerciendo una enorme influencia, y sin él no podría haber escrito sobre el ecopánico. Su apartamento en la *rue* de

Grenelle en París, con su flujo de apasionados visitantes, era el lugar más emocionante en el que uno podía estar.

Aunque escribí la mayor parte de *Miedo* en Hong Kong, lo concebí y lo completé en Nueva York, y estoy agradecido a Katherine Fleming por haberme encontrado un hueco en el Instituto Remarque de la Universidad de Nueva York (NYU), donde pasé un productivo año sabático en un despacho de la Quinta Avenida lleno de libros del director fundador del instituto, Tony Judt. ¿Qué más se puede pedir? En 2007, un año antes de que descubriera su enfermedad (y un año antes de que la crisis financiera mundial condujera a los rescates bancarios, la recesión, el endeudamiento y el peligroso desencanto), Tony había escrito con su característica presciencia: «El miedo está resurgiendo como un ingrediente activo de la vida política en las democracias occidentales». Me gusta pensar que algo se me pegó en el curso de aquel año de trabajo entre sus escritos, tal vez una apreciación más afinada de lo entremezclada que está la historia del miedo con la esperanza.

Gracias a Peter Hoffmann, de la Stiftung Haus der Geschichte de Bonn, por proporcionarme información sobre la exposición *Miedo: ¿un estado de ánimo alemán?*, y a los bibliotecarios de la HKU que, en tiempos difíciles de prohibición de libros, se mostraron serviciales en todo momento.

Mi brillante e infatigable agente, Chris Wellbelove, ha alentado y apoyado este proyecto desde el inicio; Helen Conford defendió el libro antes de que fuese un libro, y Nick Humphrey, mi editor en Profile, ha sido un lector asiduo y me ha guiado a través del proceso con una eficiencia asombrosa: gracias.

Durante la pandemia de la COVID-19, estuve casi dos años aislado en Hong Kong, sin poder reunirme en Nueva York con mi mujer, Rebecca, y mis hijos, Lily Mei y James. Fueron muchos los amigos que me brindaron su ayuda y siempre estaré agradecido a esa extensa familia, y sobre todo a Brian y Ellen Rose, y a Sami y Babel Suhail.

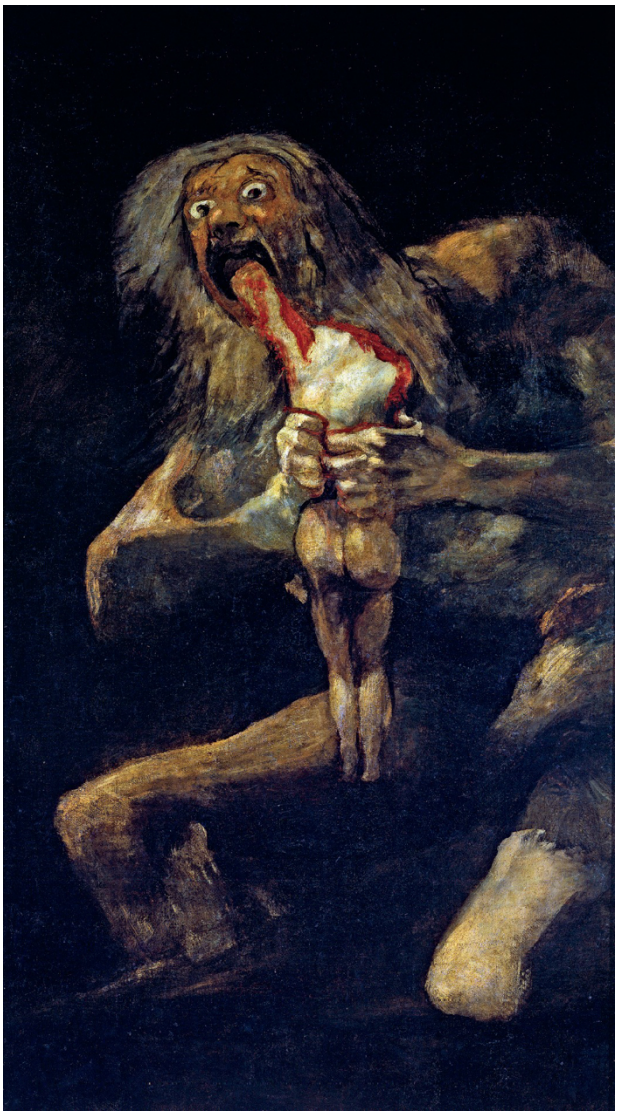
Y después, por supuesto, está el elefante en la habitación: el ataque contra la protesta democrática en Hong Kong. Mis estudiantes y amigos allí (ya sabéis quiénes sois) serán para siempre una fuente de inspiración; su probidad, entusiasmo y valentía ante la represión de la libertad y los derechos civiles jamás será olvidada.

Finalmente, este libro está dedicado a mi hermano Alexander, que hacía una sidra alucinante. Aunque nunca llegará a leerlo, me ayudó a escribirlo, en más sentidos de los que podría haberse imaginado.

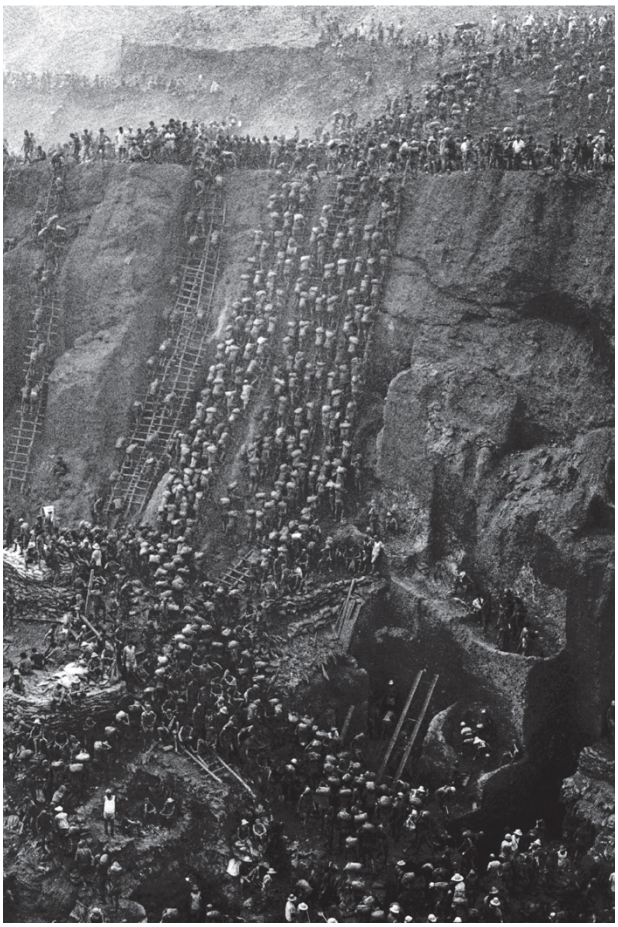
Láminas

Grafiti en el puente fuera de la Universidad Politécnica de Hong Kong, 23 de noviembre de 2019. © Micah McCartney.

Pieter Brueghel el Viejo, *El triunfo de la muerte*, 1562-1563. © Museo Nacional del Prado, Madrid.



Francisco José de Goya y Lucientes, *Saturno devorando a su hijo*, 1820-1823. © Museo Nacional del Prado, Madrid.



Sebastião Salgado, La mina de oro, Brasil, de la serie *Serra Pelada*, 1986. Tate Gallery, Londres. © Sebastião Salgado.

Edvard Munch, *El grito*, 1893. Galería Nacional de Noruega.

Accidente ferroviario en la Gare Montparnasse, París, octubre de 1895. Wikimedia Commons.

Otto Dix, *Tropas de asalto avanzando bajo un ataque de gas*, aguafuerte y aguatinta de *La guerra (Der Krieg)*, publicado en Berlín en 1924 por Karl Nierendorf. Museo de Arte Moderno, Nueva York. © 2023 Artists Rights Society (ARS), Nueva York/VG Bild-Kunst, Bonn.

Los enemigos del plan quinquenal, 1929. Colección de la Biblioteca Estatal Rusa, Moscú. © Fine Art Images/Heritage Images/Getty Images.

Zapatos de víctimas de Auschwitz en el Museo Estatal Auschwitz-Birkenau, Oświęcim, Polonia. Foto de Kallerna (2019). Reproducida bajo licencia Creative Commons Attribution 4.0 International.

George Tooker, *The Subway*, 1950. Museo Whitney de Arte Estadounidense, Nueva York. © Propiedad de George Tooker. Cortesía de DC Moore Gallery, Nueva York.

Portada de *Atomic War!* n.º 1 (noviembre de 1952). Publicada por Ace Comics.

Notas

1. Había optimismo, pero también una aprensión creciente acerca del futuro de Hong Kong. Entre 2011 y 2012 se produjo una protesta de ocupación conocida como *Occupy Central*, y en 2014 hubo masivas sentadas de protesta callejeras a favor de la democracia, apodadas la *Revolución de los Paraguas*.

2. Stephen Vincent Benét, «Freedom from fear», *Saturday Evening Post*, 13 de marzo de 1943, pág. 12.

3. El cuadro se reprodujo más tarde en una campaña de carteles lanzada por la Oficina de Información de Guerra de Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial y, junto con las otras tres de las «cuatro libertades humanas esenciales», fue llevado de gira por las principales ciudades estadounidenses por el Departamento del Tesoro, recaudando al parecer casi 133 millones de dólares en bonos de guerra; véase Norman Rockwell, *My Adventures as an Illustrator*, comp. por Abigail Rockwell y con prólogo de Steven Heller, Nueva York, Abbeville Press, 2019, pág. 384.

4. Estas definiciones están basadas en el Diccionario Oxford de Inglés. El periodista y escritor Moisés Naím ha definido el poder «como la habilidad para dirigir o evitar las acciones actuales o futuras de otros grupos e individuos»: *The End of Power: From Boardrooms to Battlefields and Churches to States, Why Being in Charge Ins't What It Used to Be* (Nueva York, Basic Books, 2003), págs. 15-16 (trad. cast.: *El fin del poder. Empresas que se hunden, militares derrotados, papas que renuncian y gobiernos impotentes: cómo el poder ya no es lo que era*, Barcelona, Debate, 2013); véase también *The Revenge of Power: How Autocrats Are Reinventing Politics for the 21st Century*, Nueva York, St. Martin's Press, 2022 (trad. cast.: *La revancha de los poderosos: cómo los autócratas están reinventando la política del siglo XXI*, Barcelona, Debate, 2022), donde desarrolla el concepto de «herramientas de poder», que son «técnicas psicológicas, comunicativas, tecnológicas, jurídicas, electorales, financieras y organizativas específicas» que los autócratas emplean «para afirmar su poder» (pág. 61).

5. Sobre el «miedo líquido» que caracteriza la posmodernidad, véase Zygmunt Bauman, *Liquid Fear*, Cambridge y Malden, Pensilvania, Polity, 2006 (trad. cast.: *Miedo líquido: la sociedad contemporánea y sus temores*, Barcelona, Paidós, 2010).

6. Glück está comentando aquí el «pánico» que caracteriza la obra del poeta Richard Siken; véase su reseña «*Crush*, by Richard Siken» en *American Originality: Essays on Poetry*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 2017, págs. 88-96 (pág. 88) (trad. cast.: *Ensayos completos*, Madrid, Visor, 2023).

7. Johan Huizinga, *The Waning of the Middle Ages: A Study of the Forms of Life, Thought and Art in France and the Netherlands in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, trad. F. Hopman, Harmondsworth, Penguin, [1924] 1955, pág. 25 (trad. cast.: *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza Ensayo, 2001).

8. J. F. C. Hecker, *The Black Death and the Dancing Mania*, trad. B. G. Babington, Londres, Cassell & Company, 1888, pág. 50. Otro ejemplo de este miedo anacrónico es el libro de Barbara W. Tuchman *A Distant Mirror: The Calamitous 14th Century*, Nueva York, Ballantine Books, 1978 (trad. cast.: *Un espejo lejano: el calamitoso siglo XIV*, Barcelona, Ariel, 2014), en el que la Edad Media devastada por la guerra es una imagen especular de la violencia del siglo XX.

9. «10 killed in 2 blasts in Jalalabad as Ghaffar is buried», *Frontier Post*, 23 de enero de 1988; yo aparezco en el artículo como «un periodista independiente londinense» que, junto con mis compañeros de viaje en el vehículo de *Frontier Post*, «se salvó por los pelos».

10. Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy*, Angus Gowland (comp.), Londres, Penguin, [1621] 2021, págs. 258-259 (trad. cast.: *Anatomía de la melancolía*, Madrid, Alianza, 2015); C. S. Lewis, *A Grief Observed*, Nueva York, HarperCollins, [1961] 1996, pág. 3 (trad. cast.: *Una pena en observación*, Barcelona, Anagrama, 1994).

11. Una experiencia de pánico similar a la descrita por el filósofo francés Maurice Blanchot; véanse sus observaciones en «The most profound question», en *The Infinite Conversation*, trad. Susan Hanson, Mineápolis, Minesota, University of Minnesota Press, 1993, págs. 11-24 (pág. 22) (trad. cast.: *La conversación infinita*, Madrid, Arena Libros, 2008); véase también la noción de «el horror de ser» de Emmanuel Lévinas, examinada en su ensayo «There is: Existence without existents», en Seán Hand (comp.), *The Levinas Reader*, Oxford, Blackwell, 1989, págs. 29-36 (trad. cast.: «Existencia sin existente», en *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros, 2007).

12. El reconocimiento más amplio de Canetti en 1981 llegó tras los disturbios raciales en Miami, Florida, el año anterior, y coincidió con los disturbios en los centros de las ciudades británicas, lo que confirió una relevancia añadida a sus ideas sobre la conducta de las masas.

13. Elias Canetti, *Crowds and Power*, trad. Carol Stewart, Nueva York, Seabury Press, [1962] 1978, pág. 26 (trad. cast.: *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 2013).

14. *The Recollections of Alexis de Tocqueville*, trad. Alexander Teixeira de Mattos, Londres, H. Henry & Co., 1896, pág. 116.

15. Susan Sontag, «On courage and resistance» [2003], en *At the Same Time. Essays and Speeches*, comp. por Paolo Dilonardo y Anne Jump; prólogo de David Rieff, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 2007, págs. 180-191 (trad. cast.: *Al mismo tiempo: ensayos y conferencias*, Barcelona, Mondadori, 2007).

16. Canetti, *Crowds*, pág. 27.

17. William McDougall, *The Group Mind: A Sketch of the Principles of Collective Psychology with Some Attempt to Apply Them to the Interpretation of National Life and Character*, Cambridge, Cambridge University Press, 1920, pág. 24.

18. Frans de Waal, *Our Inner Ape: A Leading Primatologist Explains Why We Are Who We Are*, Nueva York, Riverhead Books, 2005, págs. 19-21 (trad. cast.: *El mono que llevamos dentro*, Barcelona, Tusquets, 2007).

19. <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html>.

20. Richard M. Weintraub, «Bombs kill 8 at funeral in Afghanistan», *Washington Post*, 23 de enero de 1988, pág. 18; «Terrorists in Jalalabad», *Frontier Post*, 23 de enero de 1988.

21. W. Brian Arthur, *The Nature of Technology: What It Is and How It Evolves*, Nueva York, Free Press, 2009, págs. 18-23 (pág. 21).

1. Peter Hermann y John D. Harden, «Thousands of bullets have been fired in this D.C. neighborhood. Fear is part of everyday life», *Washington Post*, 23 de julio de 2021.

2. «Hong Kong: Jimmy Lai sentenced to 14 months for pro-democracy protests», *BBC News*, 16 de abril de 2021; Ai Weiwei, «To live your life in fear is worse than losing your freedom», *Guardian*, 21 de junio de 2012.

3. Veronika Melkozerova, «I’m in Kyiv, and it is terrifying», *New York Times*, 25 de febrero de 2022.

4. Alisha Arora, Amrit Kumar Jha, Priya Alat y Sitanshu Sekhar Das, «Understanding coronaphobia», *Asian Journal of Psychiatry*, vol. 54, 2020, pág. 102384; también, Gordon J. G. Asmundson y Steven Taylor, «Coronaphobia: Fear and the 2019-nCoV outbreak», *Journal of Anxiety Disorders*, vol. 70, 2020, pág. 102196.

5. Robyn Rapoport y Christian Kline, *Methodology Report 2022: American Fears Survey*, Orange, California, Chapman University, 2022. Para un análisis del miedo en Estados Unidos basado en datos de la Encuesta Chapman, véase Christopher D. Bader, Joseph O. Baker, L. Edward Day y Ann Gordon, *Fear Itself: The Causes and Consequences of Fear in America*, Nueva York, New York University Press, 2020. El miedo a una pandemia ha salido de la lista desde 2021.

6. Brian Massumi, «Preface», en Brian Mussumi (comp.), *The Politics of Everyday Fear*, Mineápolis, Minesota, University of Minnesota Press, 1993, págs. vi-x (pág. viii).

7. Sobre los impulsores del miedo contemporáneo en Estados Unidos, véanse Peter N. Stearns, *American Fear: The Causes and Consequences of High Anxiety*, Nueva York, Routledge, 2006; Barry Glassner, *The Culture of Fear: Why Americans Are Afraid of the Wrong Things: Crime, Drugs, Minorities, Teen Moms, Killer Kids, Mutant Microbes, Plane Crashes, Road Rage, & So Much More*, Nueva York, Basic Books, [1999], 2009; Bader *et al*., *Fear Itself*.

8. La expresión *descuido de la probabilidad* fue acuñada por el estudioso del derecho de Harvard Cass R. Sunstein para describir un «sesgo cognitivo» hacia el miedo exagerado: véase su «Probability neglect: Emotions, worst cases, and law», *Yale Law Journal*, vol. 112, 2002, págs. 61-107, y «The cognitive bias that makes us panic about coronavirus», *Bloomberg*, 28 de febrero de 2020; Daniel Kahneman y Amos Tversky, «Prospect theory: An analysis of decision under risk», *Econometrica*, vol. 47, n.º 2, 1979, págs. 263-291. Para una interpretación sociológica del miedo y «el crecimiento de la conciencia del riesgo» en los años ochenta y noventa del pasado siglo, véase Frank Furedi, *Culture of Fear: Risk-taking and the Morality of Low Expectation*, Londres, Continuum, [1997] 2006, pág. 146.

9. Un argumento formulado por el psicólogo Steven Pinker en *Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*, Nueva York, Viking, 2018 (trad. cast.: *En defensa de la Ilustración: por la razón, la ciencia, el humanismo y el progreso*, Barcelona, Paidós, 2018); véase también Daniel Gardner, *The Science of Fear: How the Culture of Fear Manipulates Your Brain*, Nueva York, Plume, 2009, págs. 8-10.

10. *Poverty and Shared Prosperity 2022: Correcting Course*, Washington, DC, World Bank [Banco Mundial], 2022 (trad. cast.: *La pobreza y la prosperidad compartida 2022: corregir el rumbo*).

11. Para un análisis sociológico del miedo lucrativo centrado en la América contemporánea, véase Glassner, *Culture of Fear*.

12. Aristotle, *Rhetoric*, trad. W. Rhys Roberts, Mineola, Nueva York, Dover Publications, [1924] 2004, pág. 69 (trad. cast.: *Retórica*, en *Aristóteles II*, Madrid, Gredos, 2011).

13. Granville Stanley Hall, «A study of fears», *American Journal of Psychology*, vol. 8, n.º 2, 1897, págs. 147-249 (pág. 242).

14. Gavin de Becker, *The Gift of Fear: And Other Survival Signals That Protect Us from Violence*, Nueva York, Dell Publishing, 1997 (trad. cast.: *El valor del miedo: señales de alarma que nos protegen de la violencia*, Barcelona, Urano, 1999).

15. Charles Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Londres, John Murray, 1872 (trad. cast.: *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, Madrid, Alianza, 1998); véase Lisa Feldman Barrett, «Was Darwin wrong about emotional expressions?», *Current Directions in Psychological Science*, vol. 20, n.º 6, 2011, págs. 400-406.

16. Matthew Cobb, *The Idea of the Brain: A History*, Londres, Profile Books, 2021, págs. 329-330; Justin S. Feinstein *et al*., «Fear and panic in humans with bilateral amygdala damage», *Nature Neuroscience*, vol. 16, n.º 3, 2013, págs. 270-272.

17. William James, «What is an emotion?», *Mind*, vol. 9, n.º 34, abril de 1884, págs. 188-205 (págs. 189-190) (trad. cast.: «¿Qué es una emoción?», *Estudios de Psicología*, 1985, n.º 21).

18. Para una incisiva visión general del miedo en relación con la cognición y la conciencia, que también examina las implicaciones para la salud mental que dimanan de «la combinación de la base neuronal de los sentimientos conscientes con las respuestas corporales», véase Joseph E. LeDoux, «Thoughtful feelings», *Current Biology*, vol. 30, n.º 11, junio de 2020, págs. R619-R623.

19. Joseph LeDoux, *Anxious: Using the Brain to Understand and Treat Fear and Anxiety*, Nueva York, Viking, 2015, págs. 19, x.

20. LeDoux, *Anxious*, págs. 10-11.

21. Vincent Taschereau-Dumouchel, Matthias Michel, Hakwan Lau, Stefan G. Hofmann y Joseph E. LeDoux, «Putting the “mental” back in “mental disorders”: A perspective from research on fear and anxiety», *Molecular Psychiatry*, vol. 27, n.º 3, 2022, págs. 1322-1330.

22. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trad. G. E. M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, [1953] 1958, pág. 32 (trad. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Madrid, Trotta, 2021). Como ha señalado el antropólogo David L. Scruton, quizá la tarea crucial no consista tanto en centrarse en lo que causa una emoción como en cuestionar el papel que esta desempeña en nuestras vidas; véase «The anthropology of an emotion», en David L. Scruton (comp.), *Sociophobics: The Anthropology of Fear*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1986, págs. 7-49 (pág. 27).

23. Karl A. Menninger, *The Human Mind*, Garden City, Nueva York, Garden City Publishing Company, 1927, pág. 200.

24. «Neuroscientist Joseph LeDoux on anxiety and fear», conferencia pronunciada en el Instituto de Escritores del Estado de Nueva York, 27 de septiembre de 2016.

25. Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, comp. Por G. W. Kitchin, Londres y Nueva York, Dent y Dutton, [1861] 1915, pág. 172.

26. Burton, *Anatomy*, pág. 999.

27. Michael Lewis, «Has anyone seen the President?», *Bloomberg Opinion*, 9 de febrero de 2018. Para un argumento convincente acerca de cómo los autócratas están utilizando «el populismo, la polarización y la posverdad» para obtener poder, véase Naím, *Revenge of Power*, págs. xv-xix.

28. Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Problem of Hereditary Sin*, trad. e introd. Alastair Hannay, Nueva York, Liveright, 2014, pág. 75 (trad. cast.: *El concepto de la angustia*, Madrid, Alianza, 2013). La metáfora del «vértigo» fue desarrollada posteriormente por el filósofo Jean-Paul Sartre (1943); véase *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, trad. Sarah Richmond, prólogo Richard Moran, Nueva York, Routledge, 2018, págs. 66-67 (trad. cast.: *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*, Madrid, Alianza Universidad, 1989).

29. «“The mastery of fear”: Sermon outline» [21 de julio de 1957], en Clayborne Carson, Susan Carson, Susan Englander, Troy Jackson y Gerald L. Smith (comps.), *The Papers of Martin Luther King, Jr.*, vol. 6, *Advocate of the Social Gospel, September 1948-March 1963*, Berkeley, California, University of California Press, 2007, pág. 318.

30. Para una perspicaz historia cultural del miedo, sin embargo, véase Joanna Bourke, *Fear: A Cultural History*, Emeryville, California, Shoemaker & Hoard, [2005] 2006; y para una perspectiva interdisciplinar, véase Jan Plamper y Benjamin Lazier (comps.), *Fear: Across the Disciplines*, Pittsburgh, Pensilvania, University of Pittsburgh Press, 2012.

31. bell hooks, *All About Love: New Visions*, Nueva York, William Morrow, 2000, pág. 93 (trad. cast.: *Todo sobre el amor: Nuevas perspectivas*, Barcelona, Paidós, 2021); véanse también la discusión de Sara Ahmed de «la política afectiva del miedo» en *The Cultural Politics of Emotion*, Londres y Nueva York, Routledge, [2004] 2014, págs. 62-81 (trad. cast.: *La política cultural de las emociones*, México, UNAM, 2018); Bauman, *Liquid Fear*; Martha C. Nussbaum, *The Monarchy of Fear: A Philosopher Looks at Our Political Crisis*, Nueva York, Simon & Schuster, 2018 (trad. cast.: *La monarquía del miedo: una mirada filosófica a la crisis política actual*, Barcelona, Paidós, 2019).

32. Arthur M. Schlesinger, Jr., *The Vital Center: The Politics of Freedom*, New Brunswick, Nueva Jersey, Transaction, [1949] 1998, pág. 3 (trad. cast.: *La política de la libertad: el centro vital*, Barcelona, Dopesa, 1972); «Communism: A clear-eyed view», *New York Times*, 1 de febrero de 1948, BR Section, págs. 1, 25.

33. Erich H. Fromm, *Escape from Freedom*, Nueva York, Henry Holt, [1941] 1969, págs. 239-240; publicado en Gran Bretaña como *The Fear of Freedom* (1942) (trad. cast.: *El miedo a la libertad*, Barcelona, Paidós, 2018).

34. Discurso presidencial de Gandhi pronunciado en Bhavnagar, Gujarat, 8 de enero de 1925, págs. 410-418 (pág. 417); Martha C. Nussbaum presenta una convincente defensa del amor en *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*, Cambridge, Massachusetts, Belknap/Harvard University Press, 2015 (trad. cast.: *Emociones políticas: ¿Por qué el amor es importante para la justicia?*, Barcelona, Paidós, 2014).

35. Michael Ignatieff, *The Warrior Honor: Ethnic War and the Modern Conscience*, Nueva York, Henry Holt, 1997, pág. 18 (trad. cast.: *El honor del guerrero: guerra étnica y conciencia moderna*, Madrid, Taurus, 1999).

36. Corey Robin, *Fear: The History of a Political Idea*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2004, págs. 3, 251 (trad. cast.: *El miedo: historia de una idea política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009). La historia política de Robin excluye los «miedos privados», que el autor describe como «artefactos de nuestra propia psicología y experiencias» que «ejercen un impacto limitado más allá de nosotros mismos»; también se excluyen los temores medioambientales, sobre la base de que «los desastres naturales rara vez provocan que los ciudadanos abracen o promulguen principios políticos específicos» (págs. 2, 4). Como ha argüido Deborah R. Coen: «Una década después, este enunciado ya no resulta plausible», dada la política del calentamiento global; véase «The nature of fear and the fear of nature from Hobbes to the hydrogen bomb», en Katrina Forrester y Sophie Smith (comps.), *Nature, Action and the Future: Political Thought and the Environment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, págs. 115-132 (págs. 118-119).

37. Judith N. Shklar, «The liberalism of fear», en Nancy L. Rosenblum (comp.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1989, págs. 21-38 (trad. cast.: *El liberalismo y la vida moral*, Buenos Aires, Nueva Visión Argentina, 1993); Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt, [1951] 1985 (trad. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2006).

38. <http://www.fdrlibrary.marist.edu/archives/collections/franklin/[;]>; Ira Katznelson, *Fear Itself: The New Deal and the Origins of Our Time*, Nueva York, Liveright, 2013, pág. 122; Ira Katznelson y Samuel Issacharoff, «Fear and democracy: Reflections on security and freedom», *Bulletin of the American Academy of Arts & Sciences*, vol. 69, n.º 3, primavera de 2016, págs. 19-24.

39. Sobre este estado de excepción en el que el imperio de la ley es trascendido por el bien público, véase Carl Schmitt, *Dictatorship*, trad. Michael Hoelzl y Graham Ward, Cambridge y Malden, Massachusetts, Polity, 2014 (trad. cast.: *La dictadura*, Madrid, Alianza, 2013).

40. Annelien de Dijn, *Freedom: An Unruly History*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2020, pág. 4.

41. Fromm, *Escape*, pág. 4.

42. Isaiah Berlin, «Two concepts of liberty», en *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969, págs. 118-172 (trad. cast.: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1998).

43. Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 (trad. cast.: *La libertad antes del liberalismo*, Madrid, Taurus, 2004).

44. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, trad. Harvey C. Mansfield y Delba Winthrop, Chicago, Illinois, University of Chicago Press, 2000, págs. 3, 516, 672, 673 (trad. cast.: *La democracia en América*, Madrid, Alianza, 2017). Tocqueville había viajado por Estados Unidos en 1831-1832 para estudiar el sistema penitenciario.

45. Benedict [Baruch] de Spinoza, *The Ethics*, trad. R. H. M. Elwes, Mineola, Nueva York, Dover Publications, [1883] 2018, pág. 115 (trad. cast.: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, 2023); sobre el miedo, la esperanza y la «ética de la seguridad», véase Scott Bader-Saye, «Thomas Aquinas and the culture of fear», *Journal of the Society of Christian Ethics*, vol. 25, n.º 2, 2005, págs. 95-108.

46. Aung San Suu Kyi, *Freedom from Fear and Other Writings*, comp. Michael Aris; prólogo de Václav Havel, Londres, Penguin, 1991, págs. 180, 184 (trad. cast.: *Libres del miedo y otros escritos*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1994).

1. Como señala Gordon H. Orians: «Las recientes investigaciones muestran que los patrones de comportamiento pueden persistir mucho después de que la selección natural haya dejado de favorecerlos». *Snakes, Sunrises, and Shakespeare: How Evolution Shapes Our Loves and Fears*, Chicago, Illinois, University of Chicago Press, 2014, págs. 20-21 (pág. 21), 57-58; Gardner, *Science of Fear*, págs. 15-17.

2. Darwin, *Expression*, págs. 367, 362.

3. Paul Ekman, *Emotions Revealed: Recognizing Faces and Feelings to Improve Communication and Emotional Life*, Nueva York, Owl Books, [2003], 2007 (trad. cast.: *El rostro de las emociones: cómo leer las expresiones faciales para mejorar sus relaciones*, Barcelona, RBA, 2015). Para una crítica de la teoría de Ekman, véase Ruth Leys, «How did fear become a scientific object and what kind of object is it?», *Representations*, vol. 110, n.º 1, 2010, págs. 66-104; también, Lisa Feldman Barrett y James A. Russell (comps.), *The Psychological Construction of Emotion*, Nueva York, Guilford Press, 2015; Joshua Conrad Jackson *et al*., «Emotion semantics show both cultural variation and universal structure», *Science*, vol. 366, n.º 6472, 2019, págs. 1517-1522; y Hazel Rose Markus y Shinobu Kitayama, «Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation», *Psychological Review*, vol. 98, n.º 2, 1991, págs. 224-253.

4. Adam Brumm, Adhi Agus Oktaviana, Basran Burhan *et al*., «Oldest cave art found in Sulawesi», *Science Advances*, vol. 7, n.º 3, 2021.

5. Jared Diamond, «The worst mistake in the history of the human race», *Discover Magazine*, mayo de 1987, págs. 64-66.

6. Ian Hodder, *The Domestication of Europe: Structure and Contingency in Neolithic Societies*, Oxford, Basil Blackwell, 1990, pág. 11.

7. Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, trad. Michael Bullock, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1953, págs. 2, 4. Publicado originalmente en alemán en 1949 (trad. cast.: *Origen y meta de la historia*, Barcelona, Acantilado, 2017).

8. Robert N. Bellah y Hans Joas (comps.), *The Axial Age and Its Consequences*, Cambridge, Massachusetts, Belknap/Harvard University Press, 2012; Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1991.

9. Para un examen de la etimología de estas palabras sobre el miedo, véase Gregory Nagy, «The subjectivity of fear as reflected in ancient Greek wording», *Dialogues*, vol. 5, 2010, págs. 29-45; también, David Konstan, «Fear», en *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto, University of Toronto Press, 2006, págs. 129-155.

10. Thucydides [Tucídides], *History of the Peloponnesian War*, trad. Rex Warner; introd. M. I. Finley, Nueva York, Penguin, [1954] 1972, pág. 49, Libro I, 23 (trad. cast.: *Historia de la guerra del Peloponeso*, Barcelona, Gredos, 2019-2020; en contraste, los representantes atenienses en Esparta afirmaban que era el miedo a la agresión persa lo que había llevado a Atenas a forjar su poder: pág. 80 (Libro I, 75). Véase William Desmond, «Lessons of fear: A reading of Thucydides», *Classical Philology*, vol. 101, n.º 4, 2006, págs. 359-379.

11. Philippe Borgeaud examina la relación entre Pan y el pánico, comenzando con un examen del tratado militar de Eneas el Táctico *Poliorcética* o «arte de atacar y defender las plazas fuertes», escrito en el siglo IV a. C. Pan, escribe, se asocia con «un terror irracional que implica ruido y confusa perturbación»; véase «Panic and possession», en *The Cult of Pan in Ancient Greece*, trad. Kathleen Atlass y James Redfield, Chicago, Illinois, Universidad de Chicago Press, 1988, págs. 88-116 (págs. 88-89).

12. Michael Nylan y Trenton Wilson, «Circle of fear in early China», *Religions*, vol. 12, n.º 1, 2021.

13. Erika Kuijpers, «Fear, indignation, grief and relief: Emotional narratives in war chronicles from the Netherlands (1568-1648)», en Jennifer Spinks y Charles Zika (comps.), *Disaster, Death and the Emotions in the Shadow of the Apocalypse, 1400-1700*, Londres, Palgrave Macmillan, 2016, págs. 93-111 (pág. 97). El triunfo de la muerte era un tema popular en el arte tardomedieval y moderno temprano. Un célebre ejemplo es el fresco de la década de 1440 que se exhibe en la actualidad en el Palazzo Abatellis de Palermo, Sicilia. La innovación del arte de Brueghel estriba en su manera de infundir a esta convención religiosa un nuevo realismo, junto con una preocupación por el mundo social y político contemporáneo.

14. Erwin Panofsky, *Early Netherlandish Painting: Its Origins and Character*, 2 vols., Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1953, 1966, vol. 1, págs. 67-68 (pág. 67) (trad. cast.: *Los primitivos flamencos*, Madrid, Cátedra, 1998).

15. Lynn White, Jr., *Medieval Technology and Social Change*, Oxford, Oxford University Press, 1962, págs. 39-78 (págs. 43-44) (trad. cast.: *Tecnología medieval y cambio social*, Barcelona, Paidós, 1990). No obstante, el gran medievalista francés Marc Bloch, en cuya obra sobre la historia del arado se inspira White, advertía contra el rastreo de «toda la cadena causal hasta una única innovación tecnológica»; véase *French Rural History: An Essay on its Basic Characteristics*, trad. Janet Sondheimer; pról. Bryce Lyon, Berkeley, California, University of California Press, 1966, págs. 48-56 (pág. 54).

16. Thomas A. Fudgé, *Medieval Religion and Its Anxieties: History and Mystery in the Other Middle Ages*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2016, pág. 8; Jean Delumeau, *Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture, 13th-18th Centuries*, trad. Eric A. Nicholson, Nueva York, St Martin's Press, 1990. El libro se publicó originalmente en francés en 1983.

17. María Cruz Cardete del Olmo, «Entre Pan y el Diablo: el proceso de demonización del dios Pan», *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 41, n.º 1, 2015, págs. 47-72. Patricia Merivale enfatiza el aspecto dual «benevolente» y «siniestro» o «aterrador» de Pan desde el periodo moderno temprano, el primero ligado a la tradición arcádica pastoril, el segundo a los espíritus malignos de la naturaleza; véase *Pan the Goat-God: His Myth in Modern Times*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1969, págs. 134, 154-155.

18. Dante Alighieri, *The Divine Comedy*, trad. John Ciardi, Nueva York, New American Library, [1954] 2003, The Inferno, Canto I, versos 1-63 (págs. 16-18) (trad. cast.: *La divina comedia*, Madrid, Abada, 2022).

19. Norman Cohn, *Europe's Inner Demons: The Demonization of Christians in Medieval Christendom*, Chicago, Illinois, University of Chicago Press, [1973] 1993, págs. 27-28 (pág. 27) (trad. cast.: *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, Alianza, 1987).

20. St Thomas Aquinas [Santo Tomás de Aquino], *Summa Theologiae*, Londres, Burns, Oates & Washbourne, 1920, Parte II [Secunda Secundæ Partis]: Q. 125, Q. 126 y Q. 19. Accesible en <https://www.newadvent.org/summa/> (trad. cast.: *Suma teológica*, Madrid, La Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos, 1954-1964). Sobre la «rehabilitación» de Tomás del miedo como «emoción aparentemente negativa», véase Stephen Loughlin, «The complexity and importance of *timor* in Aquinas's *Summa Theologiae*», en Anne Scott y Cynthia Kosso (comps.), *Fear and Its Representations in the Middle Ages and Renaissance*, Turnhout, Brepols, 2002, págs. 1-16; también, Bader-Saye, «Thomas Aquinas», pág. 100.

21. Anne Scott y Cynthia Kosso, «Introduction», en Scott y Kosso (comps.), *Fear*, págs. xi-xxxvii (págs. xxii-xxiii).

22. William of Auvergne [Guillermo de Auvernia], «Fear», en *On Morals*, trad. e introd. Roland J. Teske, Toronto, Pontificial Institute of Medieval Studies, 2013.

23. Innocent III [Inocencio III], «On the misery of man», en Bernard Murchland, trad. y comp., *Two Views of Man*, Nueva York, Frederick Ungar, 1966, págs. 3-60 (pág. 14).

24. William Chester Jordan, «The Great Famine, 1315-1322 revisited», en Scott G. Bruce (comp.), *Ecologies and Economies in Medieval and Early Modern Europe*, Boston, Massachusetts, Brill, 2010, págs. 45-62 (pág. 58).

25. Ian Kershaw, «The Great Famine and agrarian crisis in England, 1315-1322», *Past & Present*, vol. 59, n.º 1, 1973, págs. 3-50 (pág. 11).

26. Barbara Hanawalt, *Crime and Conflict in English Communities, 1300-1348*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1979, págs. 243, 269; para un evocador resumen de la hambruna, véase Henry S. Lucas, «The Great European Famine of 1315, 1316, and 1317», *Speculum*, vol. 5, n.º 4, 1930, págs. 343-377 (pág. 376).

27. Norman F. Cantor, *In the Wake of the Plague: The Black Death and the World It Made*, Nueva York, Free Press, 2001, pág. 173; John Aberth, *From the Brink of the Apocalypse: Confronting Famine, War, Plague, and Death in the Later Middle Ages*, Abingdon, Routledge, [2000] 2010, págs. 1-2.

28. Vincent J. Derbes, «De Mussis and the Great Plague of 1348», *Journal of the American Medical Association*, vol. 196, n.º 1, 1966, págs. 59-62.

29. Samuel K. Cohn, Jr, «The Black Death: End of a paradigm», *American Historical Review*, vol. 107, n.º 3, 2002, págs. 703-738 (pág. 737); Kirsten I. Bos *et al*., «A draft genoma of *Yersinia pestis* from victims of the Black Death», *Nature*, vol. 478, n.º 7370, 2011, págs. 506-510; Ewen Callaway, «Plague genoma: the Black Death decoded», *Nature*, vol. 478, n.º 7370, 2011, págs. 444-446. Investigaciones más recientes han sugerido que la peste pudo haberse propagado a través de ectoparásitos humanos, en concreto piojos del cuerpo y pulgas humanas: véase Katharine R. Dean, Fabienne Krauer, Lars Walløe y Boris V. Schmid, «Human ectoparasites and the spread of plague in Europe during the Second Pandemic», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 115, n.º 6, 2018, págs. 1304-1309.

30. Monica H. Green, «The Four Black Deaths», *American Historical Review*, vol. 125, n.º 5, 2020, págs. 1601-1631.

31. Rosemary Horrox, trad. y ed., *The Black Death*, Mánchester, Manchester University Press, 1994, págs. 35-41.

32. Michael Walters Dols, «Ibn al-Wardī's *Risālah al-naba' 'an al-waba'*, a translation of a major source for the history of the Black Death in the Middle East», en Dickran K. Kouymijan (comp.), *Near Eastern Numismatics, Iconography, Epigraphy, and History: Studies in Honor of George C. Miles*, Beirut, American University of Beirut, 1974, págs. 443-455. Para un examen posterior de la peste en el mundo islámico, véase Ibn Hajar al-Asqalani, *Merits of the Plague*, trad. y comp. Joel Blecher y Mairaj Syed, Nueva York, Penguin, 2023.

33. Francesco Petrarch [Francesco Petrarca], *Letters on Familiar Matters [Rerum Familiarium Libri]*, trad. Aldo S. Bernardo, 3 vols., Nueva York, Italica, [1972-1985] 2005, vol. 1, pág. 356 (VII, 10), págs. 415, 417 (VIII, 7); vol. 2, pág. 55 (X, 2).

34. Giovanni Boccaccio, *The Decameron*, trad. e introd. Wayne A. Rebhorn, Nueva York, W. W. Norton, 2003, págs. 6, 13 (trad. cast.: *El Decamerón*, Madrid, Páramo, 2000).

35. Agnolo di Tura del Grasso, «The plague in Siena: An Italian chronicle», en William M. Bowsky (comp.), *The Black Death: A Turning Point in History?*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1971, págs. 12-14.

36. Shona Kelly Wray, «Tracking families and flight in Bologna during the Black Death», *Medieval Prosopography*, vol. 25, 2004, págs. 145-160; y *Communities and Crisis: Bologna during the Black Death*, Leiden y Boston, Massachusetts, Brill, 2009.

37. Samuel Cohn, Jr, «Plague violence and abandonment from the Black Death to the early modern period», *Annales de démographie historique*, vol. 134, n.º 2, 2017, págs. 39-61.

38. Bonaiuti era conocido también como Marchionne di Coppo Stefani; Aberth, *From the Brink*, pág. 199.

39. El historiador noruego Ole J. Benedictow ha estimado sobre la base de los datos existentes que pudieron haber muerto unos cincuenta millones de una población de ochenta millones; véase «Part four: Mortality in the Black Death», en *The Black Death, 1346-1353: The Complete History*, Woodbridge, Boydell Press, 2004, págs. 245-386 (págs. 380-386).

40. M. L. Duran-Reynals y C.-E. A. Winslow, «Texts and documents: “Regiment de preservació e epidemia o pestilencia e mortaldats», *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 23, 1949, págs. 57-89 (pág. 57).

41. «D’una mortalitá la quale fu nella cittá di Firenze, Dove morirono molte persone», en Roberto Palmarocchi (comp.), *Cronisti del Trecento*, Milán, Rizzoli, 1935, págs. 647-652 (pág. 648): «Fu di tanta paura che niuno non sapea che si fare».

42. Jean Delumeau, *La peur en occident: XIVe-XVIIIe siècles*, París, Fayard, 1978, págs. 132-187, 38-46 (pág. 39) (trad. cast.: *El miedo en Occidente [siglos XIV-XVIII]*, Barcelona, Taurus, 2019); la civilización occidental, observa en *Sin and Fear*, se imaginaba a sí misma asediada «por una multitud de enemigos: turcos, idólatras, judíos, herejes, brujas, y así sucesivamente» (pág. 1).

43. Cohn, «Black Death», pág. 707.

44. Boccaccio, *Decameron*, págs. 8, 7, 12.

45. «Consultation sur l'épidemie faite par le Collège de la Faculté de Médecine de Paris», en H. Émile Rébouis, *Étude historique et critique sur la peste*, París, Alphonse Picard, Croville-Morant et Foucart, 1888, págs. 70-145 (págs. 77, 79, 97, 99).

46. Boccaccio, *Decameron*, págs. 7-9 (pág. 7).

47. William M. Bowsky, «The medieval commune and internal violence: Police, power, and public safety in Siena, 1287-1355», *American Historical Review*, vol. 73, n.º 1, 1967, págs. 1-17 (págs. 15-17); y «The impact of the Black Death upon Sienese government and society», *Speculum*, vol. 39, 1964, págs. 1-34 (págs. 27, 34).

48. Daniel Lord Smail, «Telling tales in Angevin courts», *French Historical Studies*, vol. 29, n.º 2, 1997, págs. 183-215.

49. Colin Platt, «Revisionism in castle studies: A caution», *Medieval Archeology*, vol. 51, n.º 1, 2007, págs. 83-102 (pág. 101).

50. Richard J. Evans, «Introduction: “The dangerous classes” in Germany from the Middle Ages to the twentieth century», en Richard J. Evans (comp.), *The German Underworld: Deviants and Outcasts in German History*, Abingdon y Nueva York, Routledge, [1988] 2015, págs. 1-28 (págs. 5-6, 9).

51. Scott y Kosso, «Introduction», en Scott y Kosso (comps.), *Fear*, págs. xxi-xxii.

52. Tzafrir Barzilay, *Poisoned Wells: Accusations, Persecution, and Minorities in Medieval Europe, 1321-1422*, Filadelfia, Pensilvania, University of Pennsylvania Press, 2022.

53. David Nirenberg, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, [1996] 2015, págs. 231-250 (trad. cast.: *Comunidades de violencia: la persecución de las minorías en la Edad Media*, Barcelona, Península, 2001).

54. Aberth, *From the Brink*, págs. 158-159; Jacob R. Marcus, «The Black Death and the Jews, 1348-1349», en *The Jew in the Medieval World: A Source Book, 315-1791*, rev. con introd. Marc Saperstein, Cincinnati, Ohio, Hebrew Union College Press, [1938] 1999, págs. 49-55 (pp. 51-53).

55. Carlo Ginzburg, «Jews, heretics, witches», en *Ecstasies: Deciphering the Witches Sabbath*, trad. Raymond Rosenthal, Chicago, Illinois, University of Chicago Press, [1991] 2004, págs. 63-86 (pág. 68).

56. Samuel Cohn, Jr, «The Black Death and the burning of Jews», *Past & Present*, vol. 196, n.º 1, 2007, págs. 3-36.

57. Cohn, «Plague violence», pág. 39.

58. Aberth, *From the Brink*, pág. 180; Horrox, *Black Death*, págs. 221-222.

59. Samuel Cohn, «After the Black Death: Labour legislation and attitudes towards labor in late medieval western Europe», *Economic History Review*, vol. 60, n.º 3, 2007, págs. 457-485 (pág. 480).

60. Samuel K. Cohn, Jr, «Popular insurrection and the Black Death: A comparative view», *Past & Present*, vol. 195, suplemento 2, 2007, págs. 188-204 (págs. 195-204).

61. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Nueva York, Oxford University Press, [1957] 1970, págs. 127-147 (trad. cast.: *En pos del milenio: revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Alianza Universidad, 1985).

1. Véase el comentario de James M. Estes sobre «To the Christian nobility of the German nation concerning the improvement of the Christian estate, 1520», en Timothy J. Wengert (comp.), *The Annotated Luther*, vol. 1, *The Roots of Reform*, Mineápolis, Minesota, Fortress Press, 2015, págs. 369-466.

2. Philip S. Gorski, *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, Chicago, Illinois, University of Chicago Press, 2003.

3. Jarrett A. Carty, *God and Government: Martin Luther's Political Thought*, Montreal y Kingston, McGill-Queen's University Press, 2017.

4. Martin Luther [Martín Lutero], «Preface to Luther's German writings: The Wittenberg edition (1539)» en *The Ninety-Five Theses and Other Writings*, trad. y comp. William R. Russell, Nueva York, Penguin, 2017, págs. 194-199 (pág. 197).

5. Catherine Fletcher, *The Beauty and the Terror: An Alternative History of the Italian Renaissance*, Londres, Bodley Head, 2020 (trad. cast: *La belleza y el terror: una historia alternativa del Renacimiento italiano*, Barcelona, Taurus, 2021); Alexander Lee, *The Ugly Renaissance: Sex, Greed, Violence and Depravity in an Age of Beauty*, Nueva York, Anchor, [2013] 2015.

6. Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, trad. S. G. C. Middlemore; introd. Peter Burke, notas Peter Murray, Londres, Penguin, 1990, págs. 70, 344-352, 20 (trad. cast.: *La cultura del Renacimiento en Italia*, Tres Cantos, Madrid, Akal, 2004); Jean Delumeau, «Part I: Pessimism and the macabre in the Renaissance», en *Sin and Fear*, págs. 9-185; también «Conclusion», págs. 555-557 (pág. 556).

7. Este periodo fue testigo de un «auge en compendios de fenómenos portentosos», que coincidió con la difusión de periódicos de gran formato y panfletos. Los conflictos religiosos «promovían una especial preocupación por los signos de la ira de Dios y el fin de los tiempos»: véase Joshua P. Waterman, «Miraculous signs from antiquity to the Renaissance: Context and source materials of the Augsburg manuscript», en Till-Holger Borchert y Joshua P. Waterman (comps.), *The Book of Miracles*, Colonia, Taschen, 2017, págs. 6-46 (pág. 10).

8. Leonardo da Vinci, *Notebooks*, pref. Martin Kemp; sel. Irma A. Richter, comp. e introd. Thereza Wells, Oxford, Oxford University Press, 2008, págs. 275-277 (trad. cast.: *Cuadernos de notas; El tratado de la pintura*, Arganda del Rey, Madrid, EDIMAT, 2002).

9. Da Vinci, *Notebooks*, pág. 262.

10. Gorski, *Disciplinary Revolution*, págs. xv-xvii (pág. xvi).

11. Lisa Jardine (comp. y trad.) [con Neil M. Cheshire y Michael J. Heath], *Erasmus: «The Education of a Christian Prince» with the «Panegyric for Archduke Philip of Austria»*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pág. 28. Si bien Erasmo adoptó una posición pacifista en líneas generales, sostenía que, en determinadas circunstancias, las guerras defensivas resultaban admisibles; véase John C. Olin, «The pacifism of Erasmus», *Thought*, vol. 50, n.º 4, 1975, págs. 418-431 (pág. 421).

12. Miles J. Unger, *Machiavelli: A Biography*, Nueva York, Simon & Schuster, 2011, págs. 199-214 (págs. 204-205) (trad. cast.: *Maquiavelo: una biografía*, Barcelona, Edhasa, 2013).

13. Niccolò Machicavelli [Nicolás Maquiavelo], *The Prince*, trad. George Bull, introd. Anthony Grafton, Nueva York, Penguin, [1961] 2003, págs. 52-56 (pág. 54) (trad. cast.: *El príncipe*, Barcelona, Espasa, 2012). El historiador John Pocock ha designado la conciencia de Maquiavelo de la impermanencia de la república florentina como «el momento maquiavélico»; véase *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, introd. Richard Whatmore, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, [1975] 2016 (trad. cast.: *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2008).

14. Maquiavelo, *Prince*, págs. 56-58 (pág. 57).

15. Thomas More [Tomás Moro], *Utopia*, trad. e introd. Paul Turner, Londres, Penguin, [1965] 2003, págs. 62, 82, 65 (trad. cast.: *Utopía*, Madrid, Tecnos, 2004).

16. Moro, *Utopia*, pág. 101.

17. Alec Ryrie, *Protestants: The Faith That Made the Modern World*, Nueva York, Viking, 2017.

18. *The Correspondence of Erasmus: Letters 2204-2356 (August 1529-July 1530)*, trad. Alexander Dalzell; anot. James M. Estes, Toronto, University of Toronto Press, 2015, págs. 47, 165.

19. Martin Luther [Martín Lutero], *The Small Catechism*, 1529, comp. Timothy J. Wengert y Mary Jane Haemig, Mineápolis, Minesota, Fortress Press, 2015, pág. 217 (trad. cast.: *Catecismo menor del doctor Martín Lutero*, San Luis, Texas, Concordia Publishing House, 1941); sobre Lutero, la imprenta y la Reforma, véase Andrew Pettegree, *Brand Luther: 1517, Printing, and the Making of the Reformation*, Nueva York, Penguin, 2015.

20. Sobre la experiencia de la tormenta de Lutero y sus temores tempranos, véase Lyndal Roper, *Martin Luther: Renegade and Prophet*, Nueva York, Random House, 2016, págs. 33-34, 43-44, 53-54 (trad. cast.: *Martín Lutero: renegado y profeta*, Barcelona, Penguin Random House, 2021); sobre la ambigüedad del miedo en Lutero, véase Pekka Antero Kärkkäinen, «Emotions and experience in Martin Luther», en Derek R. Nelson y Paul R. Hinlicky (comps.), *The Oxford Encyclopedia of Martin Luther*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 2017, págs. 436-448.

21. Hans J. Hillenbrand, *The Reformation: A Narrative History Related by Contemporary Observers and Participants*, Nueva York, Harper & Row, 1964, págs. 42-43.

22. Thomas Kaufmann, *Luther's Jews: A Journey into Anti-Semitism*, trad. Lesley Sharpe y Jeremy Noakes, Oxford, Oxford University Press, 2017.

23. «Article IV: Justification», en Theodore G. Tappert, comp. y trad., *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Filadelfia, Pensilvania, Fortress Press, 1959, pág. 30. Fromm se inspiró profundamente en las ideas del sociólogo alemán Max Weber, autor de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), que sostenía que la teología de Lutero reflejaba la impotencia del individuo ante las nuevas fuerzas económicas y sociales: véase *Escape*, págs. 39-102 (pp. 80-81).

24. Malcolm Gaskill, *Witchcraft: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pág. 13.

25. P. G. Maxwell-Stuart, «The fear of the king is death: James VI and the witches of East Lothian», en William G. Naphy y Penny Roberts (comps.), *Fear in Early Modern Society*, Mánchester, Manchester University Press, 197, págs. 209-225.

26. Malcolm Gaskill, *The Ruin of All Witches: Life and Death in the New World*, Londres, Penguin, 2021.

27. Jason Philip Coy, *The Devil's Art: Divination and Discipline in Early Modern Germany*, Charlottesville, Virginia, University of Virginia Press, 2020.

28. «The bull of Innocent VIII», en *Malleus Maleficarum*, trad. e introd. Montague Summers, Londres, John Rodker, 1928, págs. xliii -xlv.

29. Rosemary Ellen Guiley, *The Encyclopedia of Witches, Witchcraft and Wicca*, Nueva York, Facts on File, [1989] 2008, pág. 223. El Código Carolino del Sacro Imperio Romano probablemente ejerció un mayor impacto en juristas y jueces que el *Malleus Maleficarum*. Como señala Gaskill, este no fue «nunca tan influyente en su propia época como lo sería en el clima antagónico de la Reforma y la Contrarreforma»; *Witchcraft*, págs. 22-25 (pág. 23).

30. H. Trevor-Roper, «The persecution of witches», *Horizon*, vol. 2, n.º 2, 1959, págs. 57-63 (pág. 59); Gary K. Waite, *Heresy, Magic, and Witchcraft in Early Modern Europe*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2003, pág. 134.

31. Peter T. Leeson y Jacob W. Russ, «Witch trials», *Economic Journal*, vol. 128, n.º 613, págs. 2066-2105 (pág. 2075).

32. Brian P. Levack, «State-building and witch hunting in early modern Europe», en Jonathan Barry, Marianne Hester y Gareth Roberts (comps.), *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, págs. 96-116; este es el argumento defendido en el libro de Christina Larner *Enemies of God: The Witch-hunt in Scotland* (Baltimore, Maryland, Johns Hopkins University Press, 1981), donde las cazas de brujas se consideran intentos por parte de una élite de imponer sus creencias calvinistas sobre la población.

33. Sobre la «dimensión emocional» de la brujería, véase Malcolm Gaskill, «Fear made flesh: The English witch-panic of 1645-7», en David Lemmings y Claire Walker (comps.), *Moral Panics, the Media and the Law in Early Modern England*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009, págs. 78-96.

34. «Galileo's abjuration (22 June 1633)», en Maurice A. Finocchiaro (comp.), *The Trial of Galileo: Essential Documents*, Indianápolis, Indiana, Hackett, 2014, págs. 138-139 (pág. 138).

35. Sobre el libro como un motor de cambio, véase Lucien Febvre y Henri-Jean Martin, *The Coming of the Book: The Impact of Printing, 1450-1800*, trad. David Gerard; comps. Geoffrey Nowell-Smith y David Wootton, Londres, Verso, [1976] 2010, págs. 248-332 (trad. cast.: *La aparición del libro*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005).

36. Citado en Gary K. Waite, «Fear and loathing in the radical Reformation: David Joris as the prophet of emotional tranquillity, 1525-1556», en Charles Zika y Giovanni Tarantino (comps.), *Feeling Exclusion: Religious Conflict, Exile and Emotions in Early Modern Europe*, Abingdon, Routledge, 2019, págs. 100-125 (pág. 101).

37. Susan James, *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1997, págs. 2-4.

38. Erasmus [Erasmo], *A Handbook on Good Manners for Children: De Civilitate Morum Puerilium Libellus*, trad. Eleanor Merchant, Londres, Preface Publishing, 2008, pág. 3 (trad. cast.: *De la urbanidad en las maneras de los niños [De civilitate morum puerilium]*, Madrid, Centro de Investigación y Documentación Educativa, 2006). «A declamation on the subject of early liberal education for children: *De pueris statim ac liberaliter instituendis declamatio*», trad. Beert C. Verstraete, en *Collected Works of Erasmus: Literary and Educational Writings*, vol. 4, comp. J. K. Sowards, Toronto, University of Toronto, 1985, págs. 291-346 (págs. 324-325, 332). Sobre la «civilización» de las maneras y el poder centralizado del Estado, véase Norbert Elias, *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, trad. Edmund Jephcott; comps. Eric Dunning, Johan Goudsblom y Stephen Mennell, Oxford, Blackwell, [1994] 2000 [publicado originalmente en alemán en 1939] (trad. cast.: *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2010).

39. Michel de Montaigne, *The Complete Works: Essays, Travel Journal, Letters*, trad. Donald M. Frame; introd. Stuart Hampshire, Nueva York, Alfred A. Knopf, [1948] 2003, Book I, Essay 18, págs. 62-64. Los dos primeros libros se publicaron en 1580, seguidos por el tercer libro en 1588 (trad. cast.: *Ensayos*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2021).

40. Delumeau, *Sin and Fear*, pág. 1.

41. Montaigne, Book III, Essay 13, págs. 992-1045 (pág. 1023).

42. Seneca [Séneca], *Letters from a Stoic [Epistulae Morales ad Lucilium]*, trad. Robin Campbell, Londres, Penguin, [1969] 2004, pág. 38 (trad. cast.: *Epístolas morales a Lucilio*, 2 vols., Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1986 y 1989); Montaigne, *Essays*, Book I, Essay 26, pág. 129; Book II, Essay 10, pág. 364; Book II, Essay 32, pág. 662.

43. Burton, *Anatomy*, pág. 171; específicamente sobre el miedo como causa de la melancolía, págs. 258-259 y 330-333.

44. Burton, *Anatomy*, págs. 33, 673.

45. Burton, *Anatomy*, págs. 253, 393.

46. Burton, *Anatomy*, págs. 333, 20.

47. «Más que limitarse a dramatizar el miedo como dolencia —escribe Hobgood—, *Macbeth* expone al público a la peligrosa contagiosidad del miedo. Anticipándose a los espectadores que temían al propio miedo, las primeras representaciones de *Macbeth* escenificaban los efectos fisiológicos del temor, al tiempo que invocaban esos efectos en los aficionados al teatro en el Renacimiento.» Véase Allison P. Hobgood, «Feeling fear in *Macbeth*», en Katharine A. Craik y Tanya Pollard (comps.), *Shakespearean Sensations: Experiencing Literature in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, págs. 29-46 (pág. 30).

48. Burton, *Anatomy*, pág. 408.

49. William Shakespeare, *Macbeth*, acto V, escena III, 9-10.

50. Miguel de Cervantes, *Don Quixote*, trad. Edith Grossman; introd. Harold Bloom, Nueva York, HarperCollins, 2003, págs. 8, 142 (orig. cast.: *Don Quijote de la Mancha*, Madrid, Cátedra, Letras Hispánicas, 2005).

51. Cervantes, *Quixote*, págs. 45-52.

52. Cervantes, *Quixote*, pág. 129.

53. Bacon, *Advancement*, pág. 147; Thomas Wright, *The Passions of the Minde in Generall*, Londres, impreso por Valentine Simmes (y Adam Islip) para Walter Burre (y Thomas Thorpe), 1604, pág. 70; Burton, *Anatomy*, pág. 999; J. F. Senault, *The Use of Passions*, trad. Henry, conde de Monmouth, Londres, impreso para J. L. y Humphrey Moseley, 1649. Sobre la aparición de las «emociones» como una categoría psicológica moderna que reemplazaba términos anteriores como *pasiones*, *sentimientos* y *afectos*, véase Thomas Dixon, *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003. Sin embargo, sobre la ambigüedad de esta terminología, véase Kirk Essary, «Passions, affections, or emotions? On the ambiguity of 16th-century terminology», *Emotion Review*, vol. 9, n.º 4, 2017, págs. 367-374.

54. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres y Nueva York, Verso, [1983] 2006, págs. 37-46 (trad cast.: *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2021); Nina Lamal, Jamie Cumby y Helmer J. Helmers (comps.), *Print and Power in Early Modern Europe (1500-1800)*, Leiden, Brill, 2021.

55. Como señala Richard Rex, la teología de Lutero implicaba «un profundo individualismo»; *The Making of Martin Luther*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2017, pág. 140.

56. Ann Blair, *Too Much to Know: Managing Scholarly Information before the Modern Age*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 2010, pág. 56.

57. Paul M. Dover, *The Information Revolution in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, págs. 262-283.

58. Blair, *Too Much*, pág. 58.

1. Peter H. Wilson, *Europe's Tragedy: A History of the Thirty Years War*, Londres, Allen Lane, 2009, pág. 787 (trad. cast.: *La Guerra de los Treinta Años: una tragedia europea, 1618-1630*, Madrid, Desperta Ferro, 2018); David Lederer, «Fear of the Thirty Years War», en Michael Laffan y Max Weiss (comps.), *Facing Fear: The History of an Emotion in Global Perspective*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2012, págs. 10-30 (pág. 10); Hans Medick, «Historical event and contemporary experience: The capture and destruction o Magdeburg in 1631», *History Workshop Journal*, vol. 52, n.º 1, 2001, págs. 23-48 (pág. 37).

2. Medick, «Historical event», pág. 30.

3. Jean Bodin, *Les six livres de la république*, París, Chez Jacques du Puys, 1576, Libro I, Capítulo IX, pág. 152; Libro V, Capítulo V, pág. 588; Libro II, Capítulo III, pág. 239; Libro IV, Capítulo I, pág. 410; Libro I, Capítulo IV, pág. 247; Libro IV, Capítulo VII, pág. 482 (trad. cast.: *Los seis libros de la República*, Madrid, Tecnos, 2006). Sobre el «terror saludable», véase Ronald Schechter, *A Genealogy of Terror in Eighteenth-Century France*, Chicago, Illinois, University of Chicago Press, 2018, pág. 17.

4. Jacques-Bénigne Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte*, París, Pierre Cot, 1709, págs. 81-82, 127, 87 (trad. cast.: *Política deducida de las propias palabras de la Sagrada Escritura*, Nabu Press, 2011).

5. *The Life of Mr. Thomas Hobbes of Malmesbury, Written by Himself in a Latine Poem and Now Translated into English*, Londres, impreso para A. C., 1680, pág. 2.

6. Thomas Hobbes, *Leviathan*, comp. e introd., C. B. Macpherson (Londres, Penguin, [1651] 1968, Primera Parte, Capítulo XII, págs. 168-170 (pág. 169), 177 [la ortografía original se ha modernizado para la comodidad del lector] (trad. cast.: *Leviatán*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018); Samuel I. Mintz, *The Hunting of Leviathan: Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962, pág. 62; *«Brief Lives», chiefly of Contemporaries set down by John Aubrey, between the Years 1669 & 1696*, comp. Andrew Clark [con facsímiles], 2 vols., Oxford, Clarendom Press, 1898, vol. 1, pág. 339.

7. Hobbes, *Leviathan*, Primera Parte, Capítulo XIV, pág. 189; Primera Parte, Capítulo XI, pág. 167; véase Coen, «The nature of fear», pág. 119.

8. Thomas Hobbes, *On the Citizen*, comp. y trad. Richard Tuck y Michael Silverthorne, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pág. 25.

9. John Locke, «Some thoughts concerning education», en *Works of John Locke*, vol. 3, Londres, (impreso para Awnsham Churchill, 1722), págs. 1-98 (págs. 50-51) (trad. cast.: *Pensamientos sobre la educación*, Tres Cantos, Madrid, Akal, 2012). El tratado de Locke de 1693 contiene uno de sus más célebres pronunciamientos sobre el miedo: «Pero, puesto que el gran fundamento del temor en los niños es el dolor, el medio de aguerrirlos, de fortificarlos contra el temor al peligro, es el de acostumbrarlos a sufrir» (pág. 52).

10. Hobbes, *Leviathan*, Primera Parte, Capítulo XIII, págs. 186, 185; Segunda Parte, Capítulo XVII, pág. 227; Segunda Parte, Capítulo XXI, pág. 272; Salmos 74:14; Isaías 27:1. Hobbes contemplaba no obstante la posibilidad de que la soberanía residiese «en una asamblea de más de uno», Segunda Parte, Capítulo XIX, pág. 239. Como señala Robin, Hobbes debatía la cuestión «¿Cómo puede sobrevivir una organización política o una sociedad cuando sus miembros discrepan, a menudo de forma radical, sobre los principios morales básicos?», *Fear*, págs. 31-50 (págs. 31-32). Para una interpretación de la «monstruosidad» del Leviatán y la tesis de que este posee un «propósito teórico y político relacionado con el temor», véase Magnus Kristiansson y Johan Tralau, «Hobbes' hidden Monster: A new interpretation of the frontispiece of *Leviathan*», *European Journal of Political Theory*, vol. 13, n.º 3, 2014, págs. 299-320.

11. Jan H. Blits, «Hobbesian fear», *Political Theory*, vol. 17, n.º 3, 1989, págs. 417-431 (pág. 417).

12. Quentin Skinner, «Thomas Hobbes and his disciples in France and England», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 8, n.º 2, 1966, págs. 153-167.

13. Ruth Scurr, *John Aubrey: My Own Life*, Nueva York, New York Review Books, 2015, pág. 78.

14. El modelo heliocéntrico del universo, postulado por el astrónomo Nicolás Copérnico, era ampliamente aceptado por entonces en Francia y reforzaba el modelo centralizado de realeza de Luis: véase Lucía Ayala, «Cosmology after Copernicus: Decentralisation of the sun and the plurality of worlds in French engravings», en Wolgang Neuber, Thomas Rahn y Claus Zittel (comps.), *The Making of Copernicus: Early Modern Transformations of a Scientist and his Science*, Leiden, Brill, 2015, págs. 201-226 (pág. 209).

15. Chandra Mukerji, *Territorial Ambitions and the Gardens of Versailles*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

16. Helen Jacobsen, «Magnificent display: European ambassadorial visitors», en Daniëlle O. Kisluk-Grosheide y Bertrand Rondot (comps.), *Visitors to Versailles: From Louis XIV to the French Revolution*, Nueva York, Metropolitan Museum of Art, 2018, págs. 94-107 (págs. 100-101).

17. *Saint-Simon at Versailles*, trad. Lucy Norton; pref. Nancy Mitford, Nueva York, Harper & Brothers, 1958, págs. 252, 260.

18. Volker Ullrich, *Hitler: Ascent, 1889-1939*, trad. Jefferson Chase, Nueva York, Alfred A. Knopf, 2016, pág. 607.

19. Charles Dreyss (comp.), *Mémoires de Louis XIV pour l'instruction du Dauphin*, 2 vols., París, Didier, 1860, vol. 2, pág. 441.

20. Robert Muchembled, *La société policée: Politique et politesse en France du XVIe au XXe siècle*, París, Éditions du Seuil, 1998.

21. Jean-Marie Apostolidès, *Le roi-machine: Spectacle et politique au temps de Louis XIV*, París, Éditions de Minuit, 1981.

22. *Mémoires de Louis XIV*, vol. 2, pág. 15.

23. Machiavelli [Maquiavelo], *Prince*, pág. 58.

24. Alan Sikes, *Representation and Identity from Versailles to the Present: The Performing Subject*, Basingstoke y Nueva York, Palgrave Macmillan, 2007, págs. 23-56; Julia Prest, «The politics of ballet at the court of Louis XIV», en Jennifer Nevile (comp.), *Dance, Spectacle, and the Body Politick, 1250-1750*, Bloomington e Indianápolis, Indiana, Indiana University Press, 2008, págs. 229-240.

25. Philip Mansel, *King of the World: The Life of Louis XIV*, Londres, Allen Lane, 2019, págs. 119-120.

26. Maureen Needham, «Louis XIV and the Académie Royale de Danse, 1661: A commentary and translation», *Dance Chronicle*, vol. 20, n.º 2, 1997, págs. 173-190, (pág. 176).

27. «Declaration of the king against usurpers of nobility», en Roger Mettan (comp.), *Government and Society in Louis XIV's France*, Basingstoke, Macmillan, 1977, pág. 116. Sin embargo, Saint-Simon arremetería más tarde contra la «desvergonzada usurpación» de títulos durante el reinado de Luis: véase *Saint-Simon at Versailles*, pág. 289.

28. Bossuet, *Politique*, pág. 237.

29. Peter Burke, *The Fabrication of Louis XIV*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1994, págs. 58-59 (trad. cast.: *La fabricación de Luis XIV*, San Sebastián, Nerea, 2003).

30. Burke, *Fabrication*, págs. 91-97.

31. Jacob Soll, *The Information Master: Jean-Baptiste Colbert's Secret State Intelligence System*, Ann Arbor, Michigan, University of Michigan Press, 2009, pág. 130.

32. Robert Justin Goldstein, *Censorship of Political Caricature in Nineteenth-Century France*, Kent, Ohio, Kent State University Press, 1989, pág. 90.

33. William M. Reddy, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pág. 145.

34. Colin Jones, *The Great Nation: France from Louis XV to Napoleon*, Londres y Nueva York, Penguin, 2003, pág. 485.

35. Mansel, *King*, pág. 311. El Diccionario Oxford de Inglés identifica el primer uso de la palabra en inglés en 1628, cuando los protestantes franceses eran calificados como *poore Refugees* [pobres refugiados] que se habían visto forzados a establecerse en Inglaterra.

36. *Journal de Jean Migault, ou, malheurs d'une famille protestante du Poitou à l'époque de la révocation de l'Édit de Nantes*, París, Chez Henry Servier, 1825, pág. 17.

37. W. Gregory Monahan, *Let God Arise: The War and Rebellion of the Camisards*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

38. *Code noir, ou recueil d'édits, déclarations et arrêts concernant les esclaves nègres de l'Amérique*, París, Chez les Libraires Associez, 1743, págs. 1-29 (pág. 27). El primer artículo del código exigía que todos los judíos dejasen las colonias en tres meses o se enfrentarían al encarcelamiento y la confiscación de sus propiedades.

39. Mansel, *King*, pág. 173.

40. John Evelyn*, Europe a Slave, Unless England Break Her Chains: Discovering the Grand Designs of the French-Popish Party in England for Several Years Past*, Londres, impreso para W. D., 1681, pág. 13. Traducido de un libro en francés atribuido a Jean-Paul de Cerdan.

41. Kirsten L. Cooper, «Political fear during the wars of Louis XIV: The danger of becoming French», en Thomas J. Kehoe y Michael G. Pickering (comps.), *Fear in the German-Speaking World, 1600-2000*, Londres, Bloomsbury, 2020, págs. 15-40.

42. Gottfried Leibniz, *Mars Christianissimus Autore Germano Gallo-Græco: Or, an Apology for the Most Christian King's Taking up Arms against the Christians*, Londres, impreso para R. Bentley y S. Magnes, 1684, pág. 74.

43. Burke, *Fabrication*, pág. 136.

44. [Atribuido a Pierre Jurieu y a Michael Le Vassor] *The Sighs of France Slavery, Breathing after Liberty by Way of Memorial*, Londres, impreso para D. Newman, 1689, págs. 4-6.

45. François Fénelon, *Directions pour la conscience d'un Roi, ou examen de conscience sur les devoirs de la Royauté*, París, Chez Antoine-Augustin Renouard, 1825, págs. 121-144 (págs. 132-133). Aunque sin fecha, se cree que la carta habría sido escrita en 1693 o principios de 1694: véase Ryan Patrick Hanley, *Fénelon: Moral and Political Writings*, Oxford, Oxford University Press, 2020, pág. 8.

46. «Les aventures de Télémaque», en *Fénelon : œuvres*, comp. Jacques Le Brun, 2 vols., París, Pléiade, 1983 y 1997, vol. 2, pág. 16.

47. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, 2 vols. Ginebra, Chez Barillot et fils, 1748, vol. 1, Libro II, Capítulo I, pág. 12; Libro VI, Capítulo IX, pág. 130; Libro III, Capítulo IX, pág. 41 (trad. cast.: *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Alianza, 2003); sobre el despotismo, véase también Roger Boesche, *Theories of Tyranny: From Plato to Arendt*, University Park, Pensilvania, Pennsylvania State University Press, 1996, págs. 167-199 (pág. 169).

48. Mansel, *King*, pág. 232.

49. *Francis Bacon's Essays*, introd. Oliphant Smeaton, Londres, J. M. Dent & Sons, 1906, págs. 57-61 (pág. 57) (trad. cast.: Francis Bacon, *Ensayos*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2023).

50. Georges Lefebvre, *The Great Fear of 1789: Rural Panic in Revolutionary France*, trad. Joan White; introd. George Rudé, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, [1973], 1982.

51. Los historiadores han escrito con profusión sobre los aspectos performativos del poder real bajo Luis XIV; sobre las complejidades de la creación de imágenes durante su reinado, véase Georgia J. Cowart, *The Triumph of Pleasure: Louis XV and the Politics of Spectacle*, Chicago, Illinois, University of Chicago Press, 2008. Sobre la importancia del teatro en la corte, véase Philippe Beaussant con Patricia Bouchenot-Déchin, *Les plaisirs de Versailles: Théâtre et musique*, París, Fayard, 1996; también Burke, *Fabrication*, págs. 7-8.

52. Sobre cómo los panfletistas impugnaban la autoridad real «reescribiendo la soberanía» y cuestionando «los relatos que conmemoraban los triunfos del Rey Sol fuera y dentro del país», véase Kathrina Ann LaPorta, *Performative Polemic: Anti-Absolutist Pamphlets and Their Readers in Late Seventeenth-Century France*, Newark, Delaware, University of Delaware Press, 2021, págs. 16, 85, 15. Sobre la literatura traicionera y la creación de una cultura política revolucionaria, véanse Robert Darnton, *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France*, Londres, HarperCollins, 1996, y *The Devil in the Holy Water, or the Art of Slander from Louis XIV to Napoleon*, Filadelfia, Pensilvania, University of Pennsylvania Press, 2010.

53. Claire Tomalin, *The Life and Death of Mary Wollstonecraft*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1974, pág. 167 (trad. cast.: *Vida y muerte de Mary Wollstonecraft*, Mataró, El Viejo Topo, 2011). Mary Wollstonecraft*, An Historical and Moral View of the Origin and Progress of the French Revolution; and the Effect it Has Produced in Europe*, Londres, impreso para J. Johnson, 1794, pág. 252.

54. Wollstonecraft, *Historical*, págs. 24, 26-27; Tom Furniss, «Mary Wollstonecraft's French Revolution», en Claudia L. Johnson (comp.), The Cambridge Companion to Mary Wollstonecraft, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, págs. 59-79. Sobre la política revolucionaria como teatro, véase el ensayo bibliográfico de Yann Robert, «"La politique spectacle": A legacy of the French Revolution?», *French Politics, Culture & Society*, vol. 27, n.º 3, 2009, págs. 104-115, y su *Dramatic Justice: Trial by Theater in the Age of the French Revolution*, Filadelfia, Pensilvania, University of Pennsylvania Press, 2018.

1. José Antonio Chávez, «Las investigaciones arqueológicas de Alta Montaña en el sur del Perú», *Chungará: Revista Chilena de Antropología*, vol. 33, n.º 2, 2001, págs. 283-288.

2. Mario Vargas Llosa, «A Maiden», en *The Language of Passion: Selected Commentary*, trad. Natasha Wimmer, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 2003, págs. 172-176 (p. 175) (orig. cast.: «Una doncella», en *El País*, 30 de noviembre de 1997).

3. Andrew S. Wilson *et al*., «Stable isotope and DNA evidence for ritual sequences in Inca child sacrifice», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 104, n.º 42, 2007, págs. 16456-16461 (pág. 16460).

4. Joseph Watts, Oliver Sheehan, Quentin D. Atkinson, Joseph Bulbulia y Russell D. Gray, «Ritual human sacrifice promoted and sustained the evolution of stratified societies», *Nature*, vol. 532, n.º 7598, 2016, págs. 228-231, pág. 228. Sobre el sacrificio, el canibalismo y la violencia ritual como medio de control social, véase Christy G. Turner II y Jacqueline A. Turner, *Man Corn: Cannibalism and Violence in the Prehistoric American Southwest*, Salt Lake City, Utah, University of Utah Press, 1999, pág. 484.

5. Kim MacQuarrie, *Last Days of the Incas*, Nueva York, Simon & Schuster, 2007, págs. 40, 46 (trad. cast.: *Los últimos días de los incas*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2011).

6. Camilla Townsend, *Fifth Sun: A New History of the Aztecs*, Oxford, Oxford Unversity Press, 2019, págs. 3, 7 (trad. cast.: *El quinto sol: una historia diferente de los aztecas*, México, Grano de Sal, 2021).

7. Francis Augustus MacNutt (comp.), *Fernando Cortés: His Five Letters of Relation to the Emperor Charles V*, 2 vols., Cleveland, Ohio, Arthur H. Clark Company, 1908, vol. 1, págs. 30-31, 333.

8. Peter Silver, *Our Savage Neighbors: How Indian War Transformed Early America*, Nueva York, W. W. Norton, 2009.

9. Bartolomé de las Casas, *The Devastation of the Indies: A Brief Account*, trad. Herma Briffault; introd. Bill M. Donovan, Baltimore, Maryland, Johns Hopkins University Press, [1974] 1992, págs. 122, 85, 62-63 (orig. cast.: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Madrid, Tecnos, 2008).

10. Sherburne F. Cook y Lesley Byrd Simpson, *The Population of Central Mexico in the Sixteenth Century*, Berkeley, California, University of California Press, 1948; Alfred W. Crosby, *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*, Westport, Connecticut, Greenwood, 1972. Para una importante reconsideración de la «teoría de las epidemias de suelo virgen», véase en cambio David S. Jones, «Virgin soils revisited», *William and Mary Quarterly*, vol. 60, n.º 4, octubre de 2003, págs. 703-742.

11. *Motolinía's History of the Indias of New Spain*, trad. y comp. Elizabeth Andros Foster, Westport, Connecticut, Greenwood Press, [1950] 1973, pág. 38 (orig. cast.: Toribio Benavente de Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, Barcelona, Linkgua, 2010).

12. Peter Gordon y Juan José Morales, *The Silver Way: China, Spanish America and the Birth of Globalisation, 1565-1815*, Londres, Penguin, 2017.

13. W. E. Cheong, «The decline of Manila as the Spanish entrepôt in the Far East, 1785-1826: Its impact on the pattern of Southeast Asian trade», *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 2, n.º 2, 1971, págs. 142-158.

14. Robert Peckham, «Symptoms of empire: Cholera in Southeast Asia, 1820-1850», en Mark Jackson (comp.), *The Routledge History of Disease*, Londres, Routledge, 2016, págs. 183-201; *Epidemics in Modern Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, págs. 54-63.

15. Alexandre Moreau de Jonnès, *Rapport au Conseil Supérieur de Santé sur le choléra-morbus pestilentiel*, París, Imprimerie de Cosson, 1831, pág. 150; Carlos Luis Benoît, *Observaciones sobre el cólera-morbo espasmódico, ó mordechi de las Indias Orientales: recogidas en las Islas Filipinas, y publicadas con su método curativo*, Madrid, Imprenta de D. L. Amarita, 1832, pág. 10.

16. Paul de la Gironière, *Aventures d'un gentilhomme Breton aux îles Philippines*, París, Au Comptoir des Imprimeurs-Unis, Lacroix-Comon, 1855, pág. 26.

17. Benoit, *Observaciones*, pág. 55; José P. Bantug, *A Short History of Medicine in the Philippines during the Spanish Regime, 1565-1898*, Quezon City, Colegio Médico-Farmacéutico de Filipinas, 1953, pág. 30.

18. Paul de la Gironière, *Twenty Years in the Philippines*, Nueva York, Harper & Brothers, 1854, pág. 20.

19. Gironière, *Twenty Years*, pág. 27.

20. Gironière, *Aventures*, págs. 25-44 (pág. 27); «Îles Philippines, Manille, nécrologie, Godefroy, massacre des étrangers», *Revue Encyclopédique*, vol. II, julio de 1821, págs. 405-409; «Massacre at Manilla», en *The Annual Register, or, A View of the History, Politics, and Literature of the Year 1821*, Londres, Baldwin, Cradock, and Joy, 1822, págs. 314-324.

21. «Îles Philippines», pág. 407.

22. Gironière, *Aventures*, págs. 26-29; Emma Helen Blair y James Alexander Robertson (comps.), *The Philippine Islands, 1493-1898*, vol. 51, 1801-1840, Cleveland, Ohio, Arthur H. Clark Company, 1907, pág. 44; «Îles Philippines», pág. 407. Sobre la misión de Godefroy como naturalista para el gobierno francés, véase Richard W. Burkhardt, Jr., «Naturalists' practices and nature's empire: Paris and the platypus, 1815-1833», *Pacific Science*, vol. 55, n.º 4, 2001, págs. 327-341 (pág. 334).

23. «Philippines: Massacre at Manilla», *Asiatic Journal and Monthly Register*, vol. II, mayo de 1821, págs. 528-532.

24. Blair y Robertson, *Philippine Islands*, pág. 41; «Peter Dobell on the massacre of foreigners in Manila, 1820», *Bulletin*, New York Public Library, vol. 7, n.º 6, junio de 1903, págs. 198-200.

25. Blair y Robertson, *Philippine Islands*, pág. 45.

26. *Calcutta Annual Register, for the Year 1821*, Calcuta, Government Gazette Press, 1823, págs. 256-257 (pág. 257).

27. «History of the rise, progress, ravages, &c. of the blue cholera of India», *Lancet*, vol. 17, n.º 429, 19 de noviembre de 1831, págs. 241-281 (pág. 245). Sobre los estereotipos de las turbas nativas presas del pánico, véase Robert Peckham, «Critical mass: Colonial crowds and contagious panics in 1890s Hong Kong and Bombay», en Harald Fischer-Tiné (comp.), *Anxieties, Fear and Panic in Colonial Settings: Empires on the Verge of a Nervous Breakdown*, Cham, Suiza, Plagrave, 2016, págs. 369-392.

28. Daniel Defoe, *A Journal of the Plague Year*, Londres, impreso para E. Nutt, J. Roberts, A. Dodd y J. Graves, 1722, pág. 118 (trad. cast.: *Diario del año de la peste*, Madrid, Verbum, 2017).

29. Gabriel Lafond, *Quinze ans de voyages autour du monde*, 2 vols., París y Leipzig, Société des Publications Cosmopolites/Brockhaus et Avenarius, 1840, vol. 2, pág. 303.

30. Andrew Jervise, *Epitaphs and Inscriptions from Burial Grounds & Old Buildings in the North East of Scotland*, 2 vols., Edimburgo, David Douglas, 1879, vol. 2, pág. 361.

31. Dean C. Worcester, *A History of Asiatic Cholera in the Philippine Islands*, Manila, Bureau of Printing, 1908, pág. 3; *Appendix to A History of Asiatic Cholera in the Philippine Islands*, Manila, Bureau of Printing, 1909, pág. 47.

32. Lafond, *Quinze ans*, vol. 2, pág. 308.

33. William Wilson Hunter, *A Brief History of the Indian People*, Londres, Trübner & Co., 1882, pág. 204.

1. Schechter, *Genealogy*, pág. 42.

2. *Memoirs of Bertrand Barère*, trad. De V. Payen-Payne, 4 vols., Londres, H. S. Nichols, 1896, vol. 2, pág. 305; Timothy Tackett, *The Coming of the Terror in the French Revolution*, Cambridge, Massachusetts, Belkna/Harvard University Press, 2015, págs. 299-302 (trad. cast.: *El terror en la Revolución francesa*, Barcelona, Pasado y Presente, 2015).

3. Los historiadores Michel Biard y Marisa Linton han argüido que «El Terror» fue la invención retrospectiva de los diputados de la Asamblea Nacional, que culpaban a otros de la violencia del régimen con el fin de exonerarse a sí mismos; véase *Terror: The French Revolution and Its Demons*, Cambridge y Medford, Massachusetts, Polity, 2021, pág. 4.

4. Véanse las definiciones de *terreur* y *tragédie* en Denis Diderot y Jean Le Rond d'Alembert (comps.), *Encyclopédie, ou, dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 16, Neuchâtel, Chez Samuel Faulche, 1765, págs. 184-185, 513-522.

5. Schechter, *Genealogy*, págs. 100-123.

6. Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, Londres, impreso para R. y J. Dodsley, 1757, págs. 42-43 (pág. 42) (trad. cast.: *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*, Madrid, Alianza, 2005).

7. Burke, *Philosophical*, págs. 42, 14.

8. Burke, *Philosophical*, págs. 43-44 (pág. 44).

9. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Londres, impreso para J. Dodsley, 1790, pág. 121 (trad. cast.: *Reflexiones sobre la revolución en Francia*, Madrid, Alianza, 2016).

10. Lefebvre, *Great Fear*.

11. Timothy Tackett, *Becoming a Revolutionary: The Deputies of the French National Assembly and the Emergence of a Revolutionary Culture (1789-1790)*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1996, págs. 152-154; Barry M. Shapiro, *Traumatic Politics: The Deputies and the King in the Early French Revolution*, University Park, Pensilvania, Pennsylvania State University Press, 2009, págs. 11, 18.

12. Tackett, *Coming of the Terror*, pág. 7; Biard y Linton, *Terror*.

13. Marisa Linton, *Choosing Terror: Virtue, Friendship, and Authenticity in the French Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 2013, págs. 19-20 (pág. 20).

14. Camille Desmoulins, *Le Vieux Cordelier*, n.º 4, 20 de diciembre de 1793, pág. 62.

15. Desmoulins, «Le Pour et le contre, ou conversation de deux vieux cordeliers», *Le Vieux Cordelier*, n.º 7, 3 de febrero de 1794, págs. 123, 124, 131-132 (pág. 132).

16. David. P. Jordan, «Rumor, fear, and paranoia in the French Revolution», en Charles B. Strozier, David. M. Terman y James W. Jones, con Katharine A. Boyd (comps.), *The Fundamentalist Mindset*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2010, págs. 175-194 (pág. 175).

17. Marisa Linton, «Fatal friendships: The politics of Jacobin friendship», *French Historical Studies*, vol. 31, n.º 1, invierno de 2008, págs. 51-76.

18. Maximilien Robespierre, *Rapport sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration intérieure de la République, fait au nom du Comité de salut public, le 18 pluviôse, l'an 2e de la République*, París, Chez G. Le Roy, 1794, pág. 13.

19. «Séance du II Germinal An II (31 Mars 1794). Contre la comparution à la barre de Danton, détenu», en Mac Bouloiseau y Albert Soboul (comps.), *Oeuvres de Maximilien Robespierre, vol. 10, Discours, 27 juillet 1793-27 juillet 1794*, París, Presses Universitaires de France, 1967, págs. 412-418 (pág. 414); Slavoj Zizek, «Robespierre, or, the "divine violence" of terror», en *Robespierre: Virtue and Terror*, Londres y Nueva York, Verso, 2007, págs. vii-xxxix (págs. xi-xii).

20. Robespierre, «Séance du 5 Novembre 1792: Réponse à l'accusation de Louvet», en Marc Bouloiseau, Georges Lefebvre, Jean Dautry y Albert Soboul (comps.), *Oeuvres de Maximilien Robespierre*, vol. 9, *Discours, septembre 1792-17 juillet 1793*, París, Presses Universitaires de France, 1957, págs. 77-104 (pág. 89).

21. Robespierre, «Séance du II Germinal An II (31 Mars 1794)», pág. 414.

22. Ruth Scurr, *Fatal Purity: Robespierre and the French Revolution*, Nueva York, Henry Holt, 2006, pág. 321.

23. Sobre otras opiniones discrepantes, véase Marilyn Butler (comp.), *Burke, Paine, Godwin, and the Revolution Controversy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

24. Richard Price, *A Discourse on the Love of Our Country*, Londres, impreso para T. Cadell, 1789, págs. 6-7, 13.

25. *Substance of the Speech of the Right Honourable Edmund Burke, in thr* [sic] *Debate on the Army Estimates, in the House of Commons on Tuesday, the 9th Day of February, 1790. Comprehending a Discussion of the Present Situation of Affairs in France*, Londres, impreso para J. Debrett, 1790, pág. 12.

26. *Burke: Selected Works: Four Letters on the Proposals for Peace with the Regicide Directory of France*, comp. E. J. Payne, Oxford, Clarendon Press, [1796] 1892, págs. 7, 315.

27. Como sostiene Dan Edelstein, los líderes jacobinos «recurrían al derecho natural para autorizar y elaborar las leyes que sustentaban el Terror»: véase *The Terror of Natural Right: Republicanism, the Cult of Nature, and the French Revolution*, Chicago, Illinois, University of Chicago Press, 2009, pág. 4.

28. Thomas Paine, *Rights of Man: Being an Answer to Mr Burke's Attack on the French Revolution*, Londres, impreso para J. S. Jordan, 1791, págs. 32-34 (trad. cast. *Derechos del hombre: respuesta al ataque realizado por el Sr. Burke contra la Revolución Francesa*, Madrid, Alianza, 2022); *Rights of Man: Part the Second*, Londres, impreso para J. S. Jordan, 1792, pág. 2.

29. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, 2 vols., comp. David Fate Norton y Mary J. Norton, Oxford, Oxford University Press, 2007, vol. 1, pág. 266 (trad. cast.: *Tratado de la naturaleza humana*, Barcelona, Folio, 2000). Aunque, como ha sostenido Susan James en su estudio sobre la filosofía del siglo XVII, tiende a pasarse por alto el papel que se entendía que desempeñaban las emociones «en el pensamiento racional y en la acción», *Passion and Action*, págs. 16-18.

30. Publicado originalmente en latín, pero traducido al francés en 1772 por M. Gouvion; François Boissier de Sauvages, *Nosologie méthodique, ou distribution des maladies, en genres et en espèces*, Lyon, Chez Jean-Marie Bruyset, 1772, vol. 7, págs. 242-247.

31. Jean-Jacques Rousseau, *Emile or On Education*, trad. e introd. Allan Bloom, Nueva York, Basic Books, 1979, pág. 37 (trad. cast.: *Emilio*, Madrid, Edaf, 2011).

32. Rousseau, *Emile*, págs. 54-55.

33. William M. Reddy, «Sentimentalism and its erasure: The role of emotions in the era of the French Revolution», *Journal of Modern History*, vol. 72, n.º 1, 2000, págs. 109-152; véase también Rachel Hewitt, *A Revolution of Feeling: The Decade That Forged the Modern Mind*, Londres, Granta, 2017.

34. Rousseau, *Emile*, pág. 40; Allan Bloom, «Introduction», págs. 3-29 (págs. 4-5) y nota 6, pág. 482; véase Karl Löwith, «The problema of bourgeois society», en *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*, prol. Hans-Georg Gadamer, trad. David F. Green, Nueva York, Columbia University Press, [1964] 1991, págs. 235-262 (págs. 235-239) (trad. cast.: *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Madrid, Katz, 2011).

35. Burke, *Reflections*, págs. 164, 119.

36. Dena Goodman, *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1994.

37. Antoine Lilti, *The World of the Salons: Sociability and Worldliness in Eighteenth-Century Paris*, trad. Lydia G. Cochrane, Oxford, Oxford University Press, 2015, pág. 233; véase también Steven Kale, *French Salons: High Society and Political Sociability from the Old Regime to the Revolution of 1848*, Baltimore, Maryland, Johns Hopkins University Press, 2004.

38. David J. Denby, *Sentimental Narrative and the Social Order in France, 1760-1820*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

39. Colin Jones, *The Smile Revolution in Eighteenth Century Paris*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

40. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Ámsterdam, Chez Marc Michel Rey, 1755, pág. xv (trad. cast.: *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Barcelona, Folio, 2007).

41. Rousseau, *Emile*, pág. 221; Rousseau distingue entre una forma de amor egocéntrico, *amour de soi*, y una clase de amor propio que él denomina *amour-propre*, págs. 213-214.

42. Sarah Maza, *The Myth of the French Bourgeoisie: An Essay on the Social Imaginary, 1750-1850*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2003, págs. 61-68.

43. David A. Bell, *The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism, 1680-1800*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2001, pág. 67; Tackett, *Becoming*, pág. 102.

44. Sobre el auge del «buen padre», véase Lynn Hunt, *The Family Romance of the French Revolution*, Berkeley, California, University of California Press, 1992, págs. 17-52 (trad. cast.: *La novela familiar de la Revolución francesa*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2023).

45. Thomas E. Kaiser, «Louis *le bien-aimé* y la retórica del cuerpo real», en Sara E. Melzer y Kathryn Norberg (comps.), *From the Royal to the Republican Body: Incorporating the Political in Seventeenth- and Eighteenth-Century France*, Berkeley, California, University of California Press, 1998, págs. 131-161 (págs. 133, 136-137).

46. Dena Goodman, «Introduction: Not another biography of Marie-Antoinette!», en Dena Goodman (comp.), *Marie-Antoinette: Writings on the Body of a Queen*, Nueva York y Londres, Routledge, 2003, págs. 1-15 (págs. 4-5).

47. Joseph Baillio, Katharine Baetjer y Paul Lang, *Vigée Le Brun*, Nueva York, Metropolitan Museum of Art, 2016, págs. 86-89 (págs. 87, 88); Mary D. Sheriff, «The portrait of the queen», en Goodman (comp.), *Marie-Antoinette*, págs. 45-72; *The Exceptional Woman: Elisabeth Vigée-Lebrun and the Cultural Politics of Art*, Chicago, Illinois, University of Chicago Press, 1996, págs. 165-168; también, Antoine de Baecque (comp.), *Marie-Antoinette: Métamorphoses d'une image*, París, Patrimoine, 2019.

48. Arlette Farge y Jacques Revel, *The Vanishing Children of Paris: Rumor and Politics before the French Revolution*, trad. Claudia Miéville, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1991 (trad. cast.: *Lógica de las multitudes. Secuestro infantil en París, 1750*, Rosario, Argentina, Homo Sapiens, 1998).

49. Lynn Hunt, «The many bodies of Marie-Antoinette: Political pornography and the problem of the feminine in the French Revolution», en Goodman (comp.), *Marie-Antoinette*, págs. 117-138; Simon Schama, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution*, Nueva York, Vintage, 1989, págs. 203-227 (trad. cast.: *Ciudadanos: una crónica de la Revolución francesa*, Barcelona, Debate, 2019).

50. Remo Bodei, «The despotism of liberty», en *Geometry of the Passions: Fear, Hope, Happiness: Philosophy and Political Use*, trad. Gianpiero W. Doebler, Toronto, University of Toronto Press, 2018, pág. 337 (trad. cast.: *Una geometría de las pasiones: miedo, esperanza y felicidad: filosofía y uso político*, Barcelona, Muchnik, 1995).

51. El boceto, que está en el Louvre, se considera en la actualidad obra del artista Dominique-Vivant Denon; véase Alain Chevalier, «Le peintre David dessinant Marie-Antoinette Conduit au supplice», en de Baecque (comp.), *Marie-Antoinette*, págs. 112-113.

52. Estas cuestiones serían centrales en los debates acerca de los méritos relativos de la democracia directa y representativa. Al fin y a la postre, los diputados elegidos para la Asamblea Nacional no declaraban encarnar la nación como hacía el rey, sino simplemente hablar en nombre de sus electores; Paul Friedland, *Political Actors: Representative Bodies and Theatricality in the Age of the French Revolution*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 2002, pág. 12.

53. Burke, *Reflections*, págs. 121, 58, 54.

54. Burke, *Reflections*, págs. 105-106.

55. Burke, *Reflections*, págs. 121, 143.

56. François A. Mignet, *Histoire de la révolution française, depuis 1789 jusqu'en 1814*, 2 vols., París, Firmin Didot, père et fils, [1824] 1827, vol. 1, pág. 350 (trad. cast.: *Historia de la revolución en Francia desde el año 1789 hasta 1814*, Barcelona, Librería de J. Oliveres y Gavarró, 1838).

57. Mark McDonald, *Goya's Graphic Imagination*, New Haven, Connecticut, y Londres, Metropolitan Museum of Art/Yale University Press, 2021, pág. 146.

58. McDonald, *Goya's Graphic Imagination*, pág. 27.

59. Gilles Deleuze, *Desert Islands and Other Texts, 1953-1974*, comp. David Lapoujade; trad. Michael Taormina, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2003, pág. 262 (trad. cast.: *La isla desierta y otros textos*, Valencia, Pre-Textos, 2005).

60. Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, comp. Gunzelin Schmid Noerr, trad. Edmund Jephcott, Stanford, California, Stanford University Press, 2002, pág. 1 (trad. cast.: *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2016).

61. *A Letter from Mr Burke, to a Member of the National Assembly*, París y Londres, reimpreso para J. Dodsley, 1791, pág. 28; sobre el «miedo irracional», véase *Burke: Selected Works*, pág. 9. En su feroz rechazo de las *Reflections* de Burke en 1790, sin embargo, Mary Wollstonecraft había acusado a Burke de permitir que sus pasiones venciesen a su razón, pese a sus declaraciones de estar luchando contra el «miedo irracional»; *A Vindication of the Rights of Men, in a Letter to the Right Honourable Edmund Burke; Occasioned by his Reflections on the Revolution in France*, Londres, impreso para J. Johnson, 1790, págs. 63, 64.

62. Hannah Arendt, *On Revolution*, introd. Jonathan Schell, Nueva York, Penguin, [1963] 2006, pág. 70 (trad. cast.: *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2013).

63. Arendt, *Revolution*, págs. 70-71.

64. Arendt, *Revolution*, pág. 80, también págs. 39-48.

65. *Burke: Selected Works* pág. 7; *A Letter from the Right Honourable Edmund Burke to a Noble Lord*, Londres, impreso para J. Owen y F. y C. Rivington, 1796, pág. 21.

66. De Dijn, *Freedom*, pág. 236.

67. Adam Zamoyski, *Phantom Terror: Political Paranoia and the Creation of the Modern State, 1789-1848*, Nueva York, Basic Books, 2015, págs. 10-21.

68. *Journey for Our Time: The Journals of the Marquis de Custine*, comp. y trad. Phyllis Penn Kohler; introd. Simon Sebag Montefiore, Londres, Phoenix Press, 2001, pág. 111.

69. Henri [Heinrich] Heine, *Lutèce. Lettres sur la vie politique, artistique et sociales de la France*, París, Michel Lévy Frères, 1855, pág. 272.

1. Rediker cita la descripción del novelista Barry Unsworth de la «violencia de la abstracción» de la trata de esclavos: véase Marcus Rediker, *The Slave Ship: A Human History*, Nueva York, Penguin, 2007, pág. 12 (trad. cast.: *Barco de esclavos: la trata a través del Atlántico*, Madrid, Capitán Swing, 2021). Para datos sobre el tráfico transatlántico de esclavos, véase <https://www.slavevoyages.org/>.

2. Véase Jennifer L. Morgan*, Reckoning with Slavery: Gender, Kinship, and Capitalism in the Early Black Atlantic*, Durham, Carolina del Norte, Duke University Press, 2021.

3. Trevor Burnard, «Terror, horror and the British Atlantic slave trade in the eigtheenth century», en Robert Antony, Stuart Carroll y Caroline Dodds Pennock (comps.), *The Cambridge World History of Violence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, págs. 17-35.

4. Thomas Clarkson, *The History of the Rise, Progress, and Accomplishment of the Abolition of the African Slave-Trade by the British Parliament*, 2 vols., Londres, Longman, Hurst, Rees, and Orme, 1808, vol. 1, pág. 14; véase también la disertación de Clarkson *An Essay on the Slavery and Commerce of the Human Species, Particularly the African*, Londres, impresa por J. Phillips, 1786.

5. Alexander Falconbridge, *An Account of the Slave Trade on the Coast of Africa*, Londres, impreso por J. Phillips, 1788, págs. 35, 25.

6. La esclavitud como institución no sería abolida hasta la aprobación de la Ley de Abolición de la Esclavitud de 1833.

7. Manuel Barcia, *The Yellow Demon of Fever: Fighting Disease in the Nineteenth-Century Transatlantic Slave Trade*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 2020, pág. 153.

8. *Correspondence with Spain, Portugal, Brazil, The Netherlands, Sweden, and the Argentine Federation Relative to the Slave Trade: From January 1 to December 31, 1841* [General Report of the Emigration Commissioners: Great Britain. Emigration Commission], Londres, William Clowes and Sons, 1842, págs. 76-77, 80.

9. Clarkson, *History*, vol. 1, pág. 16.

10. Sowande' M. Mustakeem, *Slavery at Sea: Terror, Sex, and Sickness in the Middle Passage*, Urbana, Illinois, University of Illinois Press, 2016; John Savage, «"Black magic" and White terror: Slave poisoning and colonial society in early 19th century Martinique», *Journal of Social History*, vol. 40, n.º 3, 2007, págs. 635-662.

11. Eric Robert Taylor, *If We Must Die: Shipboard Insurrections in the Era of the Atlantic Slave Trade*, Baton Rouge, Luisiana, Louisiana State University Press, 2006.

12. John Newton, *Thoughts upon the Africa Trade*, Londres, impreso para J. Buckland y J. Johnson, 1788, pág. 12.

13. John Newton, *The Journal of a Slave Trader, 1750-1754*, comp. e introd. Bernard Martin y Mark Spurrell, Londres, Epworth Press, 1962, pág. 56; Rediker, *Slave Ship*, págs. 163-174.

14. Sobre la vida laboral de los marineros a bordo de los barcos de esclavos, véase Emma Christopher, *Slave Ship Sailors and Their Captive Cargoes, 1730-1807*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

15. Clarkson, *History*, vol. 1, págs. 338-339 (pág. 339).

16. Clarkson, *History*, vol. 2, págs. 19-20.

17. *Report of the Lords of the Committee of Council Appointed for the Consideration of all Matters Relating to Trade and Foreign Plantations*, 1789, Primera Parte, «Some particulars of a voyage to Guinea»; Segunda Parte, «Evidence with respect to carrying slaves to the West Indies».

18. Newton, *Thoughts*, pág. 17; Robert Isaac Wilberforce y Samuel Wilberforce, *Life of Wilberforce*, 5 vols., Londres, John Murray, 1838, vol. 2, pág. 84.

19. El poeta escocés James Thomson describía en 1727 cómo el «terrible tiburón», atraído por el olor de la «fétida enfermedad» y la muerte en los barcos de esclavos, esperaba a atacar y teñir de sangre el mar: véase *The Seasons*, Londres, impreso para A. Hamilton, 1793, págs. 87-88 (trad. cast.: *Las estaciones del año*, Nabu Press, 2011); véanse también Marcus Rediker, «History from below the water line: Sharks and the Atlantic slave trade», *Atlantic Studies*, vol. 5, n.º 2, 2008, págs. 285-297; *Slave Ship*, págs. 37-40.

20. Otros diez esclavos se suicidaron saltando al océano.

21. Jane Webster, «The Zong in the context of the eighteenth-century slave trade», *Journal of Legal History*, vol. 28, n.º 3, 2007, págs. 285-298. Al final, las aseguradoras fueron obligadas a pagar.

22. Para un análisis minucioso del cuadro de Turner, véase Ian Baucom, *Specters of the Atlantic: Finance Capital, Slavery, and the Philosophy of History*, Durham, Carolina del Norte, Duke University Press, 2005, págs. 247-248, 274-275, 288-289, 291-292.

23. Rediker, *Slave Ship*, pág. 9; John Coffey, «“Tremble, Britannia!”: Fear, providence and the abolition of the slave trade, 1758-1807», *English Historical Review*, vol. 127, n.º 527, 2012, págs. 844-881. Como observa Mustakeem, los barcos de esclavos eran también «campos de batalla móviles»; véase *Slavery at Sea*, pág. 77.

24. Judith Jennings, *The Business of Abolishing the British Slave Trade, 1783-1807*, Abingdon y Nueva York, Routledge, 1997, pág. 8.

25. Clarkson, *History*, vol. 2, pág. 11.

26. John R. Spears, *The American Slave-Trade: An Account of Its Origin, Growth and Suppression*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1900, pág. 71.

27. Newton, *Thoughts*, pág. 33. Sobre las condiciones de hacinamiento en los barcos de esclavos, véase Nicholas Radburn y David Eltis, «Visualizing the Middle Passage: The *Brooks* and the reality of ship crowding in the transatlantic slave trade», *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 49, n.º 4, 2019, págs. 533-565.

28. Marcus Wood, *Blind Memory: Visual Representations of Slavery in England and America, 1780-1865*, Mánchester, Manchester University Press, 2000, pág. 7.

29. Ramesh Mallipeddi, *Spectacular Suffering: Witnessing Slavery in the Eighteenth-Century British Atlantic*, Charlottesville, Virginia, University of Virginia Press, 2016.

30. Basándose en la información cultural contenida en la narración, incluidos los detalles de las marcas faciales (*ichi*), el historiador canadiense Paul E. Lovejoy ha argüido que Olaudah Equino debió de haber tenido experiencia de primera mano de su tierra natal de Igbo; véase «Autobiography and memory: Gustavus Vassa, alias Olaudah Equiano, the African», *Slavery & Abolition*, vol. 27, n.º 3, 2006, págs. 317-347.

31. *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African, Written by Himself*, 2 vols., Londres, impreso por T. Wilkins, 1789, vol. 1, págs. 79, 132 (trad. cast.: *Narración de la vida de Olaudah Equiano, El Africano, escrita por él mismo: autobiografía de un esclavo liberto del s. XVIII*, Madrid, Miraguano, 1999).

32. Véase al respecto Mallipeddi, *Spectacular Suffering*.

33. Newton, *Thoughts*, pág. 8, *Interesting Narrative*, vol. 1, pág. 227.

34. Newton, *Thoughts*, pág. 2.

35. En palabras de la historiadora Karen Halttunen: «La emergente pornografía del dolor se convirtió en un inquietante dilema moral dentro de la literatura de la reforma humanitaria». Halttunen advierte asimismo «una conciencia acrecentada de la íntima relación entre la repugnancia y la excitación suscitadas por el dolor»: véase «Humanitarianism and the pornography of pain in Anglo-American culture», *American Historical Review*, vol. 100, n.º 2, abril de 1995, págs. 303-334 (págs. 307, 318-319).

36. Rediker, *Slave Ship*, pág. 8.

37. Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Londres y Nueva York, Verso, 1993, págs. 16-17 (trad. cast.: *Atlántico negro: modernidad y doble conciencia*, Tres Cantos, Madrid, Akal, 2014).

38. C. L. R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, Nueva York, Vintage, [1938] 1989, pág. 12 (trad. cast.: *Los jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*, Pamplona, Katakrak, 2022).

39. *The Secret Diary of William Byrd of Westover, 1709-1712*, comp. Louis B. Wright y Marion Tinling, Richmond, Virginia, The Dietz Press, 1941, pág. 46.

40. Trevor Burnard, *Mastery, Tyranny, and Desire: Thomas Thistlewood and His Slaves in the Anglo-Jamaican World*, Chapel Hill, Carolina del Norte, University of North Carolina Press, 2004, págs. 184, 31, 104, 156.

41. *American Slavery as It Is: Testimony of a Thousand Witnesses*, Nueva York, American Anti-Slavery Society, 1839, págs. 7, 109. El censo estadounidense de 1840 refleja poco menos de 2,5 millones de esclavos de una población total de 17 millones; véase *Compendium of the Enumeration of the Inhabitants and Statistics of the United States as Obtained at the Department of State, from the Returns of the Sixth Census*, Washington DC, Thomas Allen, 1841, págs. 363-364.

42. Frederick Douglass, *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave*, Boston, Massachusetts, publicado en la Anti-Slavery Office, 1845.

43. Douglass, *Narrative*, págs. 74, 75.

44. Savage, «“Black magic” and White terror»; Carolyn E. Fick, *The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below*, Knoxville, Tennessee, University of Tennessee Press, 1990, pág. 66.

45. Vincent Brown, *Tacky's Revolt: The Story of an Atlantic Slave War*, Cambridge, Massachusetts, Belknap/Harvard University Press, 2020.

46. Harriet Jacobs, *Incidents in the Life of a Slave Girl*, comp. L. Maria Child, Boston, Massachusetts, publicado por la autora, 1861, págs. 97, 98, 99 (trad. cast.: *Incidentes en la vida de una esclava*, León, Universidad de León, 2002).

47. Jason T. Sharples, *The World That Fear Made: Slave Revolts and Conspiracy Scares in Early America*, Filadelfia, Pensilvania, University of Pennsylvania Press, 2020, págs. 13-14.

48. Michael Craton, *Testing the Chains: Resistance to Slavery in the British West Indies*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1982.

49. Sharples, *World That Fear Made*, pág. 7.

50. Douglass, *Narrative*, págs. 33, 36.

51. Douglass, *Narrative*, pág. 46.

52. David W. Blight, *Frederick Douglass: Prophet of Freedom*, Nueva York, Simon & Schuster, 2018.

53. William L. Andrews, «Introduction», en William L. Andrews (comp.), *The Oxford Frederick Douglass Reader*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1996, págs. 1-19 (pág. 12).

54. *The Life and Times of Frederick Douglass*, Hartford, Connecticut, Park Publishing Co., 1881, pág. 269.

55. Jacobs, *Incidents*, págs. 154, 175, 186, 224.

56. Douglass, *Narrative*, págs. 36, 82.

57. Frederick Douglass, «Letter to his old master», en *My Bondage and My Freedom*, introd. James McCune Smith, Nueva York y Auburn, Miller, Orton & Mulligan, 1855, págs. 421-428 (pág. 421); «The color line», *North American Review*, vol. 132, n.º 295, 1881, págs. 567-577 (págs. 568, 567).

58. Douglass, «Letter to his old master», pág. 427.

59. Bertrand R. Boxill, «Fear and shame as forms of moral suasion in the thought of Frederick Douglass», *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 31, n.º 4, 1995, págs. 713-744.

60. Thomas C. Holt, *The Problem of Freedom: Race, Labor, and Politics in Jamaica and Britain, 1832-1938*, Baltimore, Maryland, Johns Hopkins University Press, 1992; también, Padraic X. Scanlan, *Freedom's Debtors: British Anstislavery in Sierra Leone in the Age of Revolution*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 2017.

61. Esto es parte de un proyecto mayor titulado *Trabajadores: una arqueología de la era industrial*, completado entre 1986 y 1992.

62. Parvati Nair, *A Different Light: The Photography of Sebastião Salgado*, Durham, Carolina del Norte, Duke University Press, 2011, págs. 71-73, 234-237, 244-246, 262-263 (pág. 72).

63. Herbert S. Klein y Francisco Vidal Luna, *Slavery in Brazil*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, págs. 151-152.

64. Klein y Luna, *Slavery*, págs. 55, 120.

65. Auguste de Saint-Hilaire, *Voyage dans le district des diamans et sur le litoral du Brésil*, 2 vols., París, Librairie Gide, 1833, vol. 1, págs. 11-12.

66. Para un análisis de cómo una ideología antiesclavista modeló la misión imperial de Gran Bretaña, incluso mientras la servidumbre por contrato con salario de esclavo apuntalaba dicha misión, véase Richard Huzzey, *Freedom Burning: Anti-Slavery and Empire in Victorian Britain*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 2012.

67. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 1, introd. Ernest Mandel, trad. Ben Fowkes, Londres, Penguin/New Left Review, [1976] 1990, pág. 925 (trad. cast.: *El capital: crítica de la economía política*, Tres Cantos, Madrid, Akal, 2000).

68. Eric Williams, *Capitalism and Slavery*, prólogo de William A. Darity Jr., introd. Colin A. Palmer, Chapel Hill, Carolina del Norte, University of North Carolina Press, [1944] 1994, págs. 14, 4, 13 (trad. cast.: *Capitalismo y esclavitud*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2011).

69. Williams, *Capitalism*, pág. 21.

70. Williams, *Capitalism*, págs. 169, 25.

71. Adam Hochschild, *King Leopold's Ghost: A Story of Greed, Terror, and Heroism in Colonial Africa*, Boston, Massachusetts, y Nueva York, Houghton Mifflin Harcourt, 1998 (trad. cast.: *El fantasma del rey Leopoldo: una historia de codicia, terror y heroísmo en el África colonial*, Barcelona, Península, 2020).

72. Robert Harms, *Land of Tears: The Exploration and Exploitation of Equatorial Africa*, Nueva York, Basic Books, 2019.

73. Joseph Conrad, *Heart of Darkness and Other Tales*, comp. Cedric Watts, Oxford, Oxford University Press, 2008, pág. 151 (trad. cast.: *El corazón de las tinieblas*, Barcelona, Penguin Random House, 2023).

74. Como ha sugerido el filósofo británico Mark Fisher, hoy en día existe un «sentimiento generalizado de que el capitalismo no solo es el único sistema político y económico viable, sino también de que resulta imposible imaginar en la actualidad una alternativa coherente a él»; *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*, Winchester y Washington DC, Zero Books, 2009, pág. 2 (trad. cast.: *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires, Argentina, Caja Negra Editora, 2016).

75. Clair MacDougall y James Harding Giahyue, «Liberia troops fire on protesters as West Africa's Ebola toll hits 1,350», *Reuters*, 27 de agosto de 2014.

76. Lo cual tornaba irónico el nombre *Liberia*, que significa «tierra libre».

77. Alan Huffman, *Mississippi in Africa: The Saga of the Slaves of Prospect Hill Plantation and Their Legacy in Liberia Today*, Jackson, Misisipi, University Press of Mississippi, 2010.

78. Helene Cooper, *The House at Sugar Beach: In Search of a Lost African Childhood*, Nueva York, Simon & Schuster, 2008.

79. Leo Cendrowicz, «Warlord convicted: Liberia's Charles Taylor found guilty of war crimes», *Time*, 26 de abril de 2012.

80. Benjamin G. Dennis y Anita K. Dennis, *Slaves to Racism: An Unbroken Chain from America to Liberia*, Nueva York, Algora Publishing, 2008.

1. El 34 por ciento de la población de Inglaterra, Gales y Escocia vivía en ciudades de al menos veinte mil habitantes; *The Census of Great Britain in 1851*, Londres, Longman, Brown, Green and Longmans, 1954, págs. 13-14.

2. «Article VIII. The Moral and Physical Condition of the Working Classes in Manchester; An Address to the Higher Classes on the Present State of Public Feeling among the Working Classes», *Westminster Review*, vol. 18, abril de 1833, págs. 380-404, pág. 382.

3. John Morley, «Young England and the political future», *Fortnightly Review*, vol. 7, n.º 4, 1 de abril de 1867, págs. 491-496 (pág. 493). Sobre el miedo a los revolucionarios pobres, véase Gareth Stedman Jones, *Outcast London: A Study in the Relationship Between Classes in Victorian Society*, Londres, Verso, [1971] 2013, pág. 290.

4. Sobre la explotación política de estos pánicos, véase Rob Sindall, *Street Violence in the Nineteenth Century: Media Panic or Real Danger?*, Leicester, Leicester University Press, 1990.

5. Para entonces, las «masas» se habían convertido en sinónimo de las «clases trabajadoras»; Asa Briggs, «The language of mass and masses in nineteenth-century England», en *The Collected Essays of Asa Briggs*, vol. 1, *Words, Numbers, Places, People*, Urbana, Illinois, University of Illinois Press, 1985, págs. 34-54.

6. «Article VIII», pág. 381.

7. Rousseau, *Emile*, pág. 59.

8. John Stuart Mill, «Civilization» [1836] en *Dissertations and Discussions: Political, Philosophical, and Historical*, 2 vols., Londres, John W. Parker and Son, 1859, vol. 1, págs. 160-205 (págs. 182-183).

9. John Stuart Mill, *On Liberty*, Londres, John W. Parker, 1859, pág. 118 (trad. cast.: *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 2013).

10. Émile Durkheim, *Suicide: étude de sociologie*, París, Félix Alcan, 1897 (trad. cast.: *El suicidio*, Tres Cantos, Madrid, Akal, 1982).

11. «Summary of politics», *Cobbett's Weekly Political Register*, vol. 8, n.º 15, 12 de octubre de 1805, pág. 549. La misma idea fue expresada por Cobbett en la década de 1790: véase Craig Nelson, *Thomas Paine: Enlightenment, Revolution, and the Birth of Modern Nations*, Nueva York, Viking, 2006, págs. 2-3.

12. Carta de Edmund Burke a Thomas Mercer, 26 de febrero de 1790, en *Correspondence of the Right Honourable Edmund Burke, between the Year 1744, and the Period of His Decease in 1797*, 4 vols., Londres, Francis & John Rivington, 1844, vol. 3, pág. 147; *A Letter from Mr Burke*, pág. 28.

13. Sobre los procesos modernos que «tendían a volver funcionalmente equivalentes a todos los súbditos del Estado», véase Mary Poovey, *Making a Social Body: British Cultural Formation, 1830-1864*, Chicago, Illinois, Chicago University Press, 1995, pág. 29.

14. Tocqueville, *Democracy*, pág. 663.

15. Mill, «Civilization», págs. 187, 163; también, *Liberty*, págs. 12-13.

16. Los periódicos han sido cruciales para la «enérgica demostración de la voluntad firme» que había posibilitado la extensión del derecho al voto garantizado por la Ley de Reforma de 1832; Mill, «Civilization», pág. 170.

17. Mill, *Liberty*, págs. 131-133, 129, 13.

18. John Carey, *The Intellectuals and the Masses: Pride and Prejudice among the Literary Intelligentsia, 1880-1939*, Londres, Faber and Faber, 1992, pág. 5 (trad. cast.: *Los intelectuales y las masas: orgullo y prejuicio en la intelectualidad literaria, 1880-1939*, Madrid, Siglo XXI, 2009).

19. Hippolyte Taine, *Les origines de la France contemporaine: la Révolution*, 3 vols., París, Librairie Hachette, 1878, vol. 1, pág. 137 (trad. cast.: *Los orígenes de la Francia contemporánea*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1996).

20. Carey, *Intellectuals*, págs. 4-5.

21. Sigmund Freud, «My contact with Josef Popper-Lynkeus (1932)», *International Journal of Psycho-Analysis*, vol. 23, segunda parte, 1942, págs. 85-87 (pág. 86).

22. Friedrich Engels, *The Condition of the Working Class in England in 1844*, Nueva York, John W. Lovell Company, 1887, pág. 18 (trad. cast.: *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Tres Cantos, Madrid, Akal, 2020).

23. Walter Benjamin, «On some motifs in Baudelaire», *Selected Writings*, vol. 4, *1938-1940*, trad. Edmund Jephcott y otros; comp. Howard Eiland y Michael W. Jennings, Cambridge, Massachusetts, Belknap/Harvard University Press, 2003, págs. 313-355 (pág. 327) (trad. cast.: «Sobre algunos motivos en Baudelaire», en *Sobre Baudelaire*, Madrid, Abada Editores, 2023).

24. *The Collected Tales and Poems of Edgar Allan Poe*, Nueva York, The Modern Library, 1992, págs. 475-481 (págs. 475, 476) (trad. cast.: «El hombre de la multitud», en *Historias extraordinarias*, Tres Cantos, Madrid, Akal, 2015).

25. Engels, *Condition*, pág. 18.

26. Karl Marx, «Economic and philosophical manuscripts», en *Early Writings*, introd. Lucio Colletti, trad. Rodney Livingstone y Gregor Benton, Londres, Penguin/New Left Review, 1975, págs. 332-344 (trad. cast.: *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2013); términos que tomó prestados pero adaptados del filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Sobre la historia de la alienación en Marx, véase Marcello Musto, «Alienation redux: Marxian perspectives», en Marcello Musto (comp.), *Karl Marx's Writings on Alienation*, Cham, Suiza, Palgrave Macmillan, 2021, págs. 3-48.

27. Engels, *Condition*, págs. 20, 37, 43, 18.

28. Karl Marx y Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, introd. A. J. P. Taylor, Londres, Penguin, 1967, pág. 78 (trad. cast.: *El manifiesto comunista*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2021).

29. «Article VIII», págs. 381, 394.

30. *The Times*, Londres, 10 de noviembre de 1856, pág. 6; R. Sindall, «The London garotting panics of 1856 and 1862», *Social History*, vol. 12, n.º 3, 1987, págs. 351-359 (pág. 351); para una definición de «garrotting» [garrotaje], véase Sindall, *Street Violence*, pág. 10.

31. Labrador y Queensland eran al parecer otras dos opciones para una colonia penitenciaria; véase Sindall, *Street Violence*, pág. 40.

32. Sindall, *Street Violence*, pág. 40.

33. Sindall, *Street Violence*, págs. 142, 146.

34. «Occasional notes», *Pall Mall Gazette*, 21 de enero de 1885, pág. 3.

35. General Booth, *In Darkest England and the Way Out*, Nueva York y Londres, Funk & Wagnalls, 1890, págs. 9, 12.

36. Stedman Jones, *Outcast London*, págs. 295-296 (y sobre los disturbios de febrero de 1886, págs. 345-346); «The defence of Trafalgar Square», *The Times*, Londres, 14 de noviembre de 1887, pág. 8.

37. Citado en T. A. Critchley, *The Conquest of Violence: Order and Liberty in Britain*, Londres, Constable, 1970, pág. 153.

38. *The Times*, Londres, 14 de noviembre de 1887, pág. 9.

39. Patrice de Moncan, *Le Paris d'Haussmann*, París, Éditions du Mécène, 2002, pág. 10.

40. *Mémoires du Baron Hausmann*, vol. 3, *Grands travaux de Paris*, París, Victor Havard, 1893, pág. 54; Jeanne Gaillard, *Paris, la ville (1852-1870): l'urbanisme parisien à l'heure d'Haussmann*, Lille y París, Honoré Champion, 1977, págs. 29-40.

41. Charles Baudelaire, «A Martyr» y «To a Woman Passing By», en *The Flowers of Evil*, trad. Keith Waldrop, Middletown, Connecticut, Wesleyan University Press, 2006, págs. 151, 123 (trad. cast.: «Una mártir» y «A una mujer que pasa», en *Las flores del mal*, Madrid, Alianza, 2022); «The Crowd», en *Paris Spleen: Little Poems in Prose*, trad. Keith Waldrop, Middletown, Connecticut, Wesleyan University Press, 2009, pág. 22 (trad. cast.: «Las multitudes», en *Spleen de París: pequeños poemas en prosa*, Madrid, Visor, 2008).

42. Gustave Le Bon, *The Crowd: A Study of the Popular Mind*, Nueva York, Macmillan & Co., 1896, págs. xxi-xxiv (pág. xxiii) (trad. cast.: *Psicología de las masas*, Madrid, Verbum, 2018).

43. Le Bon, *Crowd*, págs. 128, 13, 9; véase también Georges Lefebvre, «Foules révolutionnaires», *Annales Historiques de la Révolution Française*, n.º 61, 1934, págs. 1-26.

44. Le Bon, *Crowd*, págs. 7, 10.

45. J. M. Charcot y Pierre Marie, «Hysteria, mainly hystero-epilepsy», en Daniel Hack Tuke (comp.), *A Dictionary of Psychological Medicine*, 2 vols., Filadelfia, Pensilvania, P. Blakiston, Son & Co., 1892, vol. 1, págs. 627-641 (pág. 628); véase también Georges Guinon, *Les agents provocateurs de l'hysterie*, París, Aux Bureaux du Progrès/A. Delahaye et Lecrosnieb, 1889.

46. Le Bon, *Crowd*, pág. 21.

47. Le Bon, *Crowd*, pág. ix.

48. Le Bon, *Crowd*, págs. x, xv.

49. Le Bon, *Crowd*, pág. xx.

50. Gabriel Tarde, «Les crimes des foules», *Archives de l'Anthropologie Criminelle*, vol. 7, 1892, págs. 353-386; «Foules et sectes au point de vue criminel», *Revue des Deux Mondes*, vol. 332, 1893, págs. 349-387.

51. Scipio Sighele, *La foule criminelle: essai de psychologie collective*, París, Félix Alcan, 1892, pág. 2.

52. Robert E. Park y Ernest W. Burgess, *An Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, Illinois, University of Chicago Press, 1921, págs. 869, 34.

53. E. Ray Lankester, *Degeneration: A Chapter in Darwinism*, Londres, Macmillan and Co., 1880, pág. 32.

54. Miles [sir John Frederick Maurice], «Where to get men», *Contemporary Review*, vol. 81, enero de 1902, págs. 78-82 (págs. 80, 81).

55. *Report of the Inter-Departmental Committee on Physical Deterioration*, Londres, HMSO, 1904, págs. 84-93, pág. 84.

56. H. G. Wells, «Zoological retrogression», *Gentleman's Magazine*, vol. 271, septiembre de 1891, págs. 246-253.

57. H. G. Wells, «The extinction of man: Some speculative suggestions», *Pall Mall Gazette*, 25 de septiembre de 1894, pág. 3.

58. George M. Beard, «Neurasthenia, or nervous exhaustion», *Boston Medical and Surgical Journal*, vol. 3, n.º 13, 29 de abril de 1869, págs. 217-221; *Cases of Hysteria, Neurasthenia, Spinal Irritation, and Allied Affections; with Remarks*, Chicago, Illinois, J. J. Spalding & Co., 1874.

59. P. Pichot, «The semantics of anxiety», *Human Psychopharmacology: Clinical and Experimental*, vol. 14, n.º S1, 1999, págs. 22-28 (pág. 26).

60. Henry Maudsley, *The Pathology of Mind*, Londres, Macmillan and Co., 1879, págs. 365, 362, 392 (trad. cast.: *Las causas de la locura*, Madrid, DORSA, 1991).

61. Sigmund Freud, «Lecture 25: Anxiety», en *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, vol. 1, trad. James Strachey; comp. James Strachey y Angela Richards, Londres, Penguin, 1976, págs. 440-460 (págs. 441, 449) (trad. cast.: «25.ª conferencia: La angustia», en *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, vol. 1, Buenos Aires/Madrid, Amorrortu, 2012); «On the grounds for detaching a particular syndrome from neurasthenia under the description "anxiety neurosis"», 1895, en James Strachey, Anna Freud, Alex Strachey y Alan Tyson (comps.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, vol. 3, 1893-1899: Early Psycho-Analytic Publications*, Londres, The Hogarth Press, 1962, págs. 85-115 (pág. 92) (trad. cast.: «Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de "neurosis de angustia"» en *Obras Completas*, vol. III, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu, 1996); «Draft E: How anxieties originate», 1894, en Marie Bonaparte, Anna Freud y Ernst Kris (comps.), *The Origins of Psycho-Analysis: Letters to Wilhelm Fliess, Drafts and Notes: 1887-1902*, trad. Eric Mosbacher y James Strachey, Nueva York, Basic Books, 1954, págs. 88-93 (pág. 90) (trad. cast: «Manuscrito E: ¿Cómo se genera la angustia?» en *Obras Completas*, vol. I, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu, 1996); *Three Essays on the Theory of Sexuality*, trad. James Strachey, introd. Steven Marcus, Nueva York, Basic Books, 1962, pág. 90 (trad. cast.: *Tres ensayos sobre teoría sexual y otros escritos*, Madrid, Alianza, 2012).

62. Sigmund Freud, «Group psychology and the analysis of the ego», en *Complete Psychological Works (1920-1922)*, vol. 18, 1955, págs. 69-143. Obsérvese que el original alemán se refiere al análisis de la psicología «de masas» (*Massenpsychologie*), no de la psicología «de grupos» (trad. cast.: *Psicología de las masas y análisis del yo*, Madrid, Verbum, 2021).

63. Georg Simmel, «The metropolis and mental life», en Kurt H. Wolff, trad. y comp., *The Sociology of Georg Simmel*, Glencoe, Illinois, Free Press, 1950, págs. 409-424 (pág. 414) (trad. cast.: «La metrópolis y la vida mental», *Bifurcaciones*, n.º 4, 2005, págs. 1-10).

64. Simmel, «Metropolis», pág. 410.

65. David Trotter, «The invention of agoraphobia», *Victorian Literature and Culture*, vol. 32, n.º 2, 2004, págs. 463-474 (pág. 463).

66. Camillo Sitte, *City Planning According to Artistic Principles*, trad. George R. Collins y Christiane Crasemann Collins, Nueva York, Random House, 1965, págs. 45-46 (trad. cast.: *Construcción de ciudades según principios artísticos*, Barcelona, Canosa, 1929).

67. Carl E. Schorske, «The Ringstrasse, its critics, and the birth of urban modernism», en *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1980, págs. 24-115 (pág. 24) (trad. cast.: *La Viena de fin de siglo: política y cultura*, México, Siglo XXI, 2013).

68. Schorske, «Ringstrasse», págs. 63-64 (pág. 64).

69. Trotter, «Invention», pág. 464.

70. Henri Legrand du Saulle, *Étude clinique sur la peur des espaces (agoraphobie des Allemands), névrose émotive*, París, V. Adrien Dalahaye, 1878, págs. 5-10; Trotter, «Invention», pág. 464; Anthony Vidler, *Warped Space: Art, Architecture and Anxiety in Modern Culture*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2000, págs. 30-31.

71. «Dr Andrea Verga», *British Medical Journal*, vol. 2, n.º 1824, 14 de diciembre de 1895, pág. 1531; Stefano Zago y Chiara Randazzo, «Andrea Verga (1811-1895)», *Journal of Neurology*, vol. 253, n.º 8, 2006, págs. 1115-1116.

72. B. Ball, «On claustrophobia», *British Medical Journal*, vol. 2, n.º 975, 6 de septiembre de 1879, pág. 371.

73. Robert Jones, «A case of agoraphobia, with remarks upon obsessions», *Lancet*, vol. 151, n.º 3887, 26 de febrero de 1898, págs. 568-570. Se ha afirmado que Darwin era agorafóbico; véase Thomas J. Barloon y Russell Noyes Jr, «Charles Darwin and panic disorder», *Journal of the American Medical Association*, vol. 277, n.º 2, 1997, págs. 138-141.

74. J. Headley Neale, «Agoraphobia», *Lancet*, vol. 152, n.º 3925, 19 de noviembre de 1898, págs. 1322-1323; Trotter, «Invention», pág. 464. Quizá fuesen la propiedades terapéuticas y talismánicas del paraguas frente a la enfermedad las que lo convirtieron en un motivo tan característico del arte de finales del siglo XIX.

75. Théodule Ribot, *The Psychology of the Emotions*, Londres, Walter Scott, 1897, págs. v-ix (pág. v) (trad. cast.: *La psicología de los sentimientos*, Madrid, Daniel Jorro, 1924).

76. Le Bon había dedicado su libro al psicólogo.

77. Ribot, *Psychology*, págs. 213-214. La *panfobia*, según Ribot, era «un estado en el que un paciente tiene miedo de todo o de nada, en el que la ansiedad, en lugar de fijarse en un objeto, flota como en un sueño» (pág. 124).

78. Max Nordau, *Degeneration*, Londres, William Heinemann, 1895, págs. 242-243.

79. Evangelos Vassos, Carsten B. Pedersen, Robin M. Murray, David A. Collier y Cathryn M. Lewis, «Meta-analysis of the association of urbanicity with schizophrenia», *Schizophrenia Bulletin*, vol. 38, n.º 6, 2012, págs. 1118-1123.

80. Andreas Heinz, Lorenz Deserno y Ulrich Reininghaus, «Urbanicity, social adversity and psychosis», *World Psychiatry*, vol. 12, n.º 3, 2013, págs. 187-197; Florian Lederbogen, Peter Kirsch, Leila Haddad *et al*., «City living and urban upbringing affect neural social stress processing in humans», *Nature*, vol. 474, n.º 7352, 2011, págs. 498-501.

81. Elaine Tyler May, *Fortress America: How We Embraced Fear and Abandoned Democracy*, Nueva York, Basic Books, 2017.

82. Kyle Riismandel, *Neighborhood of Fear: The Suburban Crisis in American Culture, 1975-2001*, Baltimore, Maryland, Johns Hopkins University Press, 2020.

1. «The Great Exhibition», *The Times*, Londres, 2 de mayo de 1851, pág. 6.

2. Klaus Schwab, *The Fourth Industrial Revolution*, prólogo Marc R. Benioff, Londres, Penguin, [2016] 2017, pág. 2 (trad. cast.: *La cuarta revolución industrial*, Barcelona, Debate, 2017).

3. El término *tecnología*, resucitado de los antiguos griegos por el economista alemán Johann Beckmann en la década de 1770, vendría a describir ese conjunto de elementos, aunque no fue hasta el siglo XX cuando la palabra cobró un mayor impulso. El tecnofuturista Kevin Kelly ha bautizado este «sistema de tecnología global y masivamente interconectado» como el *technium*, en contraposición a *tecnología*, que se refiere a una tecnología específica como la hiladora Jenny o la locomotora; véase *What Technology Wants*, Londres, Penguin, 2010, págs. 8, 11-12 (pág. 11).

4. John Brown, *A Memoir of Robert Blincoe, an Orphan Boy*, Mánchester, J. Doherty, 1832, pág. 26.

5. «The factory accident at Stockport», *The Times*, Londres, 21 de marzo de 1851, pág. 8.

6. Mark Seltzer, *Bodies and Machines*, Londres y Nueva York, Routledge, 1992, págs. 18-20.

7. Como ha observado el historiador y teórico cultural Paul Virilio: «Inventar el tren es inventar el accidente ferroviario del descarrilamiento»; véase *The Original Accident*, trad. Julie Rose, Cambridge, Polity, 2007, pág. 10 (trad. cast.: *El accidente original*, Madrid, Amorrortu, 2010). O, como afirma en otro lugar: «Toda tecnología conlleva su propia negatividad, la cual se inventa al mismo tiempo que el progreso técnico»; véase *Politics of the Very Worst: An Interview by Philippe Petit*, trad. Michael Cavaliere, comp. Sylvère Lotringer, Nueva York, Semiotext(e), 1999, pág. 89 (trad. cast.: *El cibermundo, la política de lo peor: entrevista con Philippe Petit*, Madrid, Cátedra, 1999).

8. Amy Milne-Smith, «Shattered minds: Madmen on the railways, 1860-80», *Journal of Victorian Culture*, vol. 21, n.º 1, 2016, págs. 21-39.

9. John Eric Erichsen, *On Railway and Other Injuries of the Nervous System*, Filadelfia, Pensilvania, Henry C. Lea, 1867, pág. 17; también, Herbert William Page, *Injuries of the Spine and Spinal Cord without Apparent Mechanical Lesion, and Nervous Shock*, Londres, J. & A. Churchill, 1883.

10. *A Week at the Fair, Illustrating the Exhibits and Wonders of the World's Columbian Exposition, with Special Descriptive Articles*, Chicago, Illinois, Rand, McNally & Company, 1893; William E. Cameron (comp.), *The World's Fair, Being a Pictorial History of the Columbian Exposition*, Filadelfia, Pensilvania, National Publishing Company, 1893.

11. Denton J. Snider, *World's Fair Studies*, Chicago, Illinois, Sigma Publishing Co., 1895, pág. 16.

12. Snider, *World's Fair*, pág. 6.

13. «The castle of a modern bluebeard», *The World*, 11 de agosto de 1895, pág. 1.

14. Muchos detalles de estas «misteriosas máquinas» halladas en el edificio de Holmes, incluido el «determinador de elasticidad», se mencionaron por primera vez en el libro de Herbert Asbury *Gem of the Prairie: An Informal History of the Chicago Underworld*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1940, págs. 181-189 (pág. 184); véase Adam Selzer, *H. H. Holmes: The True History of the White City Devil*, Nueva York, Skyhorse, 2017, pág. 364.

15. Mark Seltzer, *Serial Killers: Death and Life in America's Wound Culture*, Nueva York, Routledge, 1998, pág. 206.

16. «Touched the golden key: President Cleveland sets world's fair wheels in motion», *Washington Post*, 2 de mayo de 1893, pág. 1.

17. «Modern bluebeard: H. H. Holmes' castles [*sic*] reveals his true character», *Chicago Tribune*, 18 de agosto de 1895, pág. 40.

18. «Holmes confesses 27 murders. The most awful story of modern times told by the fiend in human shape», *Philadelphia Inquirer*, 12 de abril de 1896, pág. 1.

19. Upton Sinclair, *The Jungle*, Nueva York, Doubleday, Page & Company, 1906, págs. 38, 23, 5, 66, 161-2, 117 (trad. cast.: *La jungla*, Madrid, Capitán Swing, 2012).

20. Sinclair, *Jungle*, pág. 40.

21. «The meat strike», *New York Times*, 15 de julio de 1904, pág. 6; «Man killed in riot at Chicago stock yards», *New York Times*, 21 de agosto de 1904, pág. 1.

22. «Wilson makes public new meat regulations», *New York Times*, 28 de julio de 1906, pág. 3.

23. Henry Ford [con Samuel Crowther], *My Life and Work*, Garden City, Nueva York, Doubleday, Page & Company, 1922, pág. 81 (trad. cast.: *Mi vida y obra*, Create Space Independent Publishing Platform, 2014).

24. David A. Hounshell, *From the American System to Mass Production, 1800-1932: The Development of Manufacturing Technology in the United States*, Baltimore, Maryland, Johns Hopkins University Press, 1984, págs. 1, 228.

25. Frederick Winslow Talyor, *The Principles of Scientific Management*, Nueva York, Harper & Brothers, [1911] 1913, pág. 83 (trad. cast.: *Los principios de la administración científica*, publicación independiente, 2022).

26. Thomas Carlyle, «Signs of the times», *Edinburgh Review*, vol. 49, junio de 1829, págs. 439-459 (págs. 442, 444).

27. Marx, «Economic and philosophical manuscripts», págs. 323-324.

28. Marx, *Capital*, pág. 554.

29. Andrew Ure, *The Philosophy of Manufactures: Or, an Exposition of the Scientific, Moral, and Commercial Economy of the Factory System of Great Britain*, Londres, Charles Knight, 1835, págs. 18, 13-14.

30. Marx, *Capital*, págs. 544-545; Ure, *Philosophy*, pág. 147.

31. Marx, *Capital*, pág. 503.

32. Samuel Butler, *Erewhon, or Over the Range*, Londres, Trübner & Co., 1872, págs. 191-192 (trad. cast.: *Erewhon*, Barcelona, Minotauro, 2003); el título de la novela es casi la palabra *nowhere* [en ninguna parte] escrita al revés.

33. Sir Henry Thompson, *Modern Cremation: Its History and Practice*, Londres, Kegal Paul, Trench, Trübner & Co., 1891, págs. 2, 8, 14.

34. Park Benjamin, «The infliction of the death penalty», *Forum*, vol. 3, julio de 1887, págs. 503-512 (pág. 512).

35. «Far worse than hanging; Kemmler's death proves an awful spectacle», *New York Times*, 7 de agosto de 1890, pág. 1.

36. Para otras palabras propuestas para describir la ejecución mediante electricidad, véase *American Notes and Queries*, vol. 3, 25 de mayo y 1 de junio de 1889, págs. 45-47, 57.

37. W. E. Steavenson y H. Lewis Jones, *Medical Electricity: A Practical Handbook for Students and Practitioners*, Londres, H. K. Lewis, 1892, pág. 347.

38. Antonio Perciaccante, Alessia Coralli, Luca Cambioli y Michele Augusto Riva, «Nonconvulsive electrotherapy in psychiatry: The treatment of the mental disorders of the Norwegian painter Edvard Munch», *Bipolar Disorders*, vol. 19, n.º 2, 2017, págs. 72-73. Garabateada en el ángulo superior izquierdo de la versión de 1893 de *El grito* aparece la frase «¡Solo podría haber sido pintado por un loco!», que hoy sabemos que fue escrita por el propio Munch, probablemente en 1895.

39. John E. Finding y Kimberly D. Pelle, *Encyclopedia of World's Fairs and Expositions*, Jefferson, Carolina del Norte, McFarland & Co., 2008, pág. 103.

40. Pierre Vidal Senèze y Jean Noctzli, «Sur les momies découvertes dans le haut Pérou», *Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris*, vol. 12, 1877, págs. 640-641; Robert Rosenblum, «Introduction. Edvard Munch: Some changing contexts», en *Symbols and Images of Edvard Munch*, Washington DC, National Gallery of Art, 1978, págs. 1-9 (pág. 8).

41. Una posible inspiración para el cuadro de Munch identificada en Kelly Grovier, *A New Way of Seeing: The History of Art in 57 Works*, Londres, Thames & Hudson, 2018, págs. 176-179.

42. Mary W. Shelley, *Frankenstein: Or, the Modern Prometheus*, Londres, Henry Colburn y Richard Bentley, 1831, págs. 43, x (trad. cast.: *Frankenstein o el moderno Prometeo*, Madrid, Alianza, 2021).

43. John [Giovanni] Aldini, *General Views on the Application of Galvanism to Medical Purposes: Principally in Cases of Suspended Animation*, Londres, J. Callow, 1819.

44. Thomas Commerford Martin, «Tesla's oscillator and other inventions», *Century Magazine*, vol. 49, n.º 6, abril de 1895, págs. 916-933 (págs. 916, 917).

45. Martin, «Tesla's oscillator», pág. 933; Grovier, *New Way of Seeing*, pág. 179.

46. *The Private Journals of Edvard Munch: We Are Flames Which Pour Out of the Earth*, trad. y comp. Gill Holland; prólogo Frank Høifødt, Madison, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 2005, págs. 155-156, 151, 62; véase también Grovier, *New Way of Seeing*, pág. 176.

47. Thomas Edison, «The phonograph and its future», *North American Review*, vol. 126, n.º 262, 1878, págs. 527-536 (pág. 527).

48. «The aerophone», *New York Times*, 25 de marzo de 1878, pág. 4.

49. «The aerophone», *New York Times*, pág. 4.

50. «The aerophone», *London Figaro*, 13 de abril de 1878, págs. 557, 559.

51. James W. Carey, «Technology and ideology: The case of the telegraph», en *Communication as Culture: Essays on Media and Society*, Nueva York y Londres, Routledge, [1989] 2009, págs. 155-177 (pág. 157).

52. «The ocean telegraph – relative benefits and evils», *New York Times*, 19 de agosto de 1858, pág. 4.

53. «Forecasts for 1907», *Punch, or the London Charivari*, 26 de diciembre de 1906, pág. 451.

54. Brian Hochman, *The Listeners: A History of Wiretapping in the United States*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2022; *All About the Telephone and Phonograph*, Londres, Ward, Lock and Co., 1878, págs. 81-86 (pág. 81).

55. Véase Deep Kanta Lahiri Choudhury, *Telegraphic Imperialism: Crisis and Panic in the Indian Empire, c. 1830-1920*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010; Robert Peckham, «Panic encabled: Epidemics and the telegraphic world», en Robert Peckham (comp.), *Empires of Panic: Epidemics and Colonial Anxieties*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 2015, págs. 131-154.

56. Gabriele Balbi, «"I will answer you, my friend, but I am afraid": Telephones and the fear of a new medium in nineteenth and early twentieth-century Italy», en Siân Nicholas y Tom O'Malley (comps.), *Moral Panics, Social Fears, and the Media: Historical Perspectives*, Nueva York, Routledge, 2013, págs. 59-75; «Left-earedness and the telephone», *New York Times*, 20 de abril de 1904, pág. 8.

57. «The public telephone call office as a factor in the spread of disease», *Lancet*, vol. 171, n.º 4411, 14 de marzo de 1908, pág. 829.

58. Clarence Day, «Father lets in the telephone», *New Yorker*, 13 de mayo de 1933, págs. 18-20 (pág. 19).

59. Nancy Tomes, *The Gospel of Germs: Men, Women, and the Microbe in American Life*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1998, pág. 133.

60. Sobre los temores asociados con el cine temprano, véase Francesco Casetti, «Why fears matter: Cinephobia in early film culture», *Screen*, vol. 59, n.º 2, 2018, págs. 145-157.

61. En octubre de 1895 se produjo en efecto un descarrilamiento espectacular en París cuando un tren invadió la estación terminal en Montparnasse y se estrelló contra una calle de abajo.

62. Jay Leyda, Kino: *A History of the Russian and Soviet Film, with a New Postcript and a Filmography Brought Up to the Present*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1983, págs. 407-409 (pág. 408); sobre la *leyenda* del pánico cinematográfico y la compleja historia de la proyección de películas, véase Martin Loiperdinger, «Lumière's "Arrival of the Train": Cinema's founding myth», *Moving Image*, vol. 4, n.º 1, 2004, págs. 89-118.

63. Una escena de pánico representada de forma dramática en la portada de un suplemento ilustrado del periódico parisino *Le Petit Journal*, 16 de mayo de 1897. El periodista Jules Huret escribió una crónica detallada y dramática, que incluye fotografías: véase *La catastrophe du Bazar de la Charité (4 Mais 1897)*, París, J. Juven, 1897; la tragedia constituye el tema de la serie de Netflix de 2019 *Le Bazar de la Charité (El bazar de la caridad)*.

64. «Tribunaux. L’incendie du bazar de la Charité», *Journal des Débats*, 20 de agosto de 1897, pág. 3.

65. T. R. P. Ollivier, *Les victimes de la Charité: discours prononcé à Notre-Dame-de-Paris le 8 Mai 1897*, París, P. Lethielleux, 1897, pág. 7; véase Casetti, «Why fears matter», págs. 151-152; también, Jacqueline Lalouette, «Parler de Dieu après une catastrophe: l'exemple de prédicateurs catholiques après l'incendie du Bazar de la Charité (4 mai 1897)», *Histoire Urbaine*, vol. 2, n.º 34, 2012, págs. 93-110.

66. Casetti, «Why fears matter», pág. 145; Leyda, *Kino*, págs. 407-409.

67. Casetti, «Why fears matter», págs. 146, 150; Tom Gunning, «Flickers: On cinema's power for evil», en Murray Pomerade (comp.), *Bad: Infamy, Darkness, Evil and Slime on Screen*, Albany, Nueva York, State University of New York Press, 2004, págs. 21-38; Thierry Lefebvre, «Une "maladie" au tournant du siècle: la "cinématophtalmie», *Revue d'Histoire de la Pharmacie*, n.º 297, 1993, págs. 225-230.

68. William Healy, *The Individual Delinquent*, Boston, Massachusetts, Little, Brown, 1915, pág. 308; citado en Casetti, «Why fears matter», pág. 146.

1. Se sigue debatiendo en qué medida las instituciones financieras estaban impulsando el crecimiento económico y la industrialización, o viceversa; véase Geoffrey M. Hodgson, «Financial institutions and the British Industrial Revolution: Did financial underdevelopment hold back growth?», *Journal of Institutional Economics*, vol. 17, n.º 3, 2021, págs. 429-448.

2. Thomas W. Lawson, *Friday, the Thirteenth: A Novel*, Nueva York, Doubleday, Page & Company, 1907, pág. 193.

3. Halford Mackinder, «The great trade routes: Lecture V», *Journal of the Institute of Bankers*, vol. 21, n.º 5, 1900, págs. 266-273 (pág. 271).

4. Charles Mackay, *Memoirs of Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds*, 3 vols., Londres, Richard Bentley, 1841, vol. 1, págs. v-vi, 1-3 (trad. cast.: *Delirios populares extraordinarios y la locura de las masas*, Barcelona, Profit, 2009).

5. El contexto económico se oscureció aún más en 1845 con la mala cosecha de patatas en Irlanda y la perspectiva de la hambruna.

6. S. A. Broadbridge, «The sources of railway share capital», en M. C. Reed (comp.), *Railways in the Victorian Economy: Studies in Finance and Economic Growth*, Newton Abbot, David & Charles, 1969, págs. 184-211; William Quinn y John D. Turner, «Democratising speculation: The great railway mania», en *Boom and Bust: A Global History of Financial Bubbles*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, págs. 58-76. Sin embargo, Gareth Campbell y John D. Turner cuestionan la idea del inversor inexperto en «Dispelling the myth of the naive investor during the British Railway Mania, 1845-1846», *Business History Review*, vol. 86, n.º 1, 2012, págs. 3-41.

7. Tamara S. Wagner, *Financial Speculation in Victorian Fiction: Plotting Money and the Novel Genre, 1815-1901*, Columbus, Ohio, Ohio State University Press, 2010, pág. 3; Charles Dickens, *Little Dorrit*, Londres, Bradbury & Evans, 1857, pág. 534 (trad. cast.: *La pequeña Dorrit*, Barcelona, Alba, 2017).

8. Anne Goldgar, *Tulipmania: Money, Honor, and Knowledge in the Dutch Golden Age*, Chicago, Illinois, University of Chicago Press, 2007, págs. 6, 3; Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 3, introd. Ernest Mandel, trad. David Fernbach, Londres, Penguin/New Left Review, 1981, págs. 525-542 (trad. cast.: *El capital: crítica de la economía política*, Tres Cantos, Madrid, Akal, 2000).

9. Formalmente la Compañía Privilegiada Holandesa de las Indias Orientales o Vereenigde Nederlandsche Geoctroyeerde Oostindische Compagnie, conocida asimismo como la VOC.

10. Joseph de la Vega [José de la Vega], *Confusión de Confusiones*, trad. Hermann Kellenbenz, Cambridge, Massachusetts, Kress Library of Business and Economics, Harvard University, 1957, págs. vii-xx, 31, 40 (trad. cast.: *Confusión de confusiones: diálogos curiosos entre un filósofo agudo, un mercader discreto y un accionista erudito*, Barcelona, Profit, 2018); véase también Hervé Dumez, «The description of the first financial market: Looking back on *Confusion of Confusions* by Joseph de la Vega», *Annales des Mines: Gérer et Comprendre*, vol. 1, n.º 119, 2015, págs. 7-12.

11. Sobre la «insociable sociabilidad» de los mercados, según la expresión de Immanuel Kant, véase István Hont, *Politics in Commercial Society: Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith*, comp. Béla Kapossy y Michael Sonenscher, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2015, págs. xiv, 11, 13.

12. Adam Anderson, *An Historical and Chronological Deduction of the Origin of Commerce*, 4 vols., Londres, impreso por J. Walter, [1764] 1787, vol. 3, pág. 103.

13. Richard Dale, *The First Crash: Lessons from the South Sea Bubble*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2004, pág. 137.

14. Anderson, *Historical and Chronological Deduction*, vol. 3, pág. 103.

15. [A. B. Gent] Daniel Defoe, *Curious and Diverting Journies, thro'the Whole Island of Great-Britain*, Londres, impreso por G. Parker, 1734; véase también *Villainy of Stock Jobbers Detected; and the Causes of the Late Run upon the Bank and Bankers Discovered and Considered*, Londres, 1701.

16. Citado en Jonathan Sheelhan y Dror Wahrman, *Invisible Hands: Self-Organization and the Eighteenth Century*, Chicago, Illinois, University of Chicago Press, 2015, pág. 105.

17. Joseph Harris, *An Essay upon Money and Coins*, 3 vols., Londres, G. Hawkins, 1757-1758, vol. 1, págs. 31, 108-109.

18. Un argumento propuesto por el historiador de la economía Michael Perelman, quien sostiene que «la desposesión de la mayoría de los pequeños productores y la construcción del *laissez-faire* se hallan íntimamente conectadas», una expropiación resumida en la idea de la «acumulación primitiva»: véase Michael Perelman, *The Invention of Capitalism: Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation*, Durham, Carolina del Norte, Duke University Press, 2000, págs. 2-3.

19. Ricardo había apostado por la victoria británica en Waterloo; véase David Weatherall, *David Ricardo: A Biography*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976, págs. 70-71.

20. David Ricardo, *On the Principles of Political Economy, and Taxation*, Londres, John Murray, [1817] 1821, pág. 430 (trad. cast.: *Principios de economía política y tributación*, Madrid, Pirámide, 2003).

21. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 2 vols., Londres, impreso para W. Strahan y T. Cadell, 1776, vol. 2, págs. 388, 42, 119 (trad. cast.: *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Madrid, Tecnos, 2009).

22. Smith, *Inquiry*, vol. 1, págs. 161, 133-134, 485.

23. *The Works of Adam Smith*, 5 vols., Londres, T. Cadell y W. Davies, 1811, vol. 5, pág. 59.

24. Michael J. Cullen, *The Statistical Movement in Early Victorian Britain: The Foundations of Empirical Social Research*, Hassocks, Harvester Press, 1975, pág. 36; citado en Elaine Freedgood, «Banishing panic: Harriet Martineau and the popularization of political economy», *Victorian Studies*, vol. 39, n.º 1, 1995, págs. 33-53 (pág. 33).

25. Harriet Martineau, *Autobiography*, 2 vols., Boston, Massachusetts, James R. Osgood and Company, 1877, vol. 1, pág. 10; citado en Freedgood, «Banishing», pág. 37.

26. Freedgood, «Banishing», págs. 36-37, 50.

27. Arthur Crump, *The Theory of Stock Exchange Speculation*, Londres, Longmans, Green, Reader & Dyer, 1874, pág. 1.

28. «New publications», *New York Times*, 14 de noviembre de 1874, pág. 6.

29. Crump, *Theory*, págs. 1-2, 30-31.

30. Crump, *Theory*, págs. 2, 40-41, 47, 50.

31. Daniele Besomi, «The periodicity of crises: A survey of the literature before 1850», *Journal of the History of Economic Thought*, vol. 32, n.º 1, 2010, págs. 85-132.

32. Baker Library Special Collections, Harvard Business School, Harvard University. Las asociaciones del comercio con la salud y la enfermedad anteceden al siglo XVIII: véase Jonathan Gil Harris, *Sick Economies: Drama, Mercantilism, and Disease in Shakespeare's England* (Filadelfia, Pensilvania, University of Pennsylvania Press, 2004), que examina el uso de las metáforas corporales en el pensamiento económico moderno temprano, en particular en relación con las enfermedades infecciosas y las preocupaciones acerca de los riesgos de contagio planteados por el comercio mundial.

33. Walter Bagehot, *Lombard Street: A Description of the Money Market*, Nueva York, Scribner, Armstrong & Co., 1873, págs. 51, 56-57 (trad. cast.: *Lombard Street: una descripción del mercado del dinero*, Madrid, Marcial Pons, 2012).

34. Daniele Besomi, «Crises as a disease of the body politick: A metaphor in the history of nineteenth-century economics», *Journal of the History of Economic Thought*, vol. 33, n.º 1, 2011, págs. 67-118.

35. «Danger from panic germs», *New York Times*, 27 de junio de 1907, pág. 7.

36. Nouriel Roubini y Stephen Mihm, *Crisis Economics: A Crash Course in the Future of Finance*, Nueva York, Penguin, 2010, pág. 8 (trad. cast.: *Cómo salimos de esta hoja de ruta del futuro de la economía, por el experto que predijo la crisis mundial*, Barcelona, Destino, 2010); véase Robert Peckham, «Economies of contagion: Financial crisis and pandemic», *Economy and Society*, vol. 42, n.º 2, 2013, págs. 226-248.

37. Andrew Dawson, «Reassessing Henry Carey (1793-1879): The problems of writing political economy in nineteenth-century America», *Journal of American Studies*, vol. 34, n.º 3, 2000, págs. 465-485 (pág. 465).

38. Jessica M. Lepler, *The Many Panics of 1837: People, Politics, and the Creation of a Transatlantic Financial Crisis*, Nueva York, Cambridge University Press, 2013.

39. Dawson, «Reassessing», págs. 476, 479.

40. Henry C. Carey, *Financial Crises: Their Causes and Effects*, Filadelfia, Pensilvania, Henry Carey Baird, 1864, pág. 3.

41. La sede de Drexel, Morgan & Company, el banco que se convertiría en J. P. Morgan en 1895.

42. Karl Marx, «The economic crisis in Europe», *New-York Daily Tribune*, 9 de octubre de 1856.

43. John Dennis Brown, *Panic Profits: How to Make Money When the Market Takes a Dive*, Nueva York, McGraw-Hill, 1993.

44. Naomi Klein, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, Nueva York, Henry Holt, 2007 (trad. cast.: *La doctrina del shock: el auge del capitalismo del desastre*, Barcelona, Paidós, 2010).

45. David A. Zimmerman, *Panic!: Markets, Crises, and Crowds in American Fiction*, Chapel Hill, Carolina del Norte, University of North Carolina Press, 2006, pág. 1.

46. El libro de Lawson fue responsable en gran parte de la popularización de las asociaciones de mal agüero de la fecha.

47. Upton Sinclair, *The Moneychangers*, Nueva York, B. W. Dodge, 1908, págs. 262, 260, 311.

48. Frank Norris, *The Pit: A Story of Chicago*, Nueva York, Doubleday, Page & Co., 1903, págs. 79, 80.

49. Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class*, Nueva York, Macmillan, 1899, págs. 68-101 (trad. cast.: *Teoría de la clase ociosa*, Madrid, Alianza, 2014); véase también Clare Virginia Eby, *Dreiser and Veblen, Saboteurs of the Status Quo*, Columbia, Misuri, University of Missouri Press, 1998.

50. Richard Bach Jensen, *The Battle against Anarchist Terrorism: An International History, 1878-1934*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, págs. 22, 28. El escritor Fiódor Dostoievski describe este mundo del terror en su novela *Los demonios* (1871-1872), en la que el idealismo mal encauzado de un grupo revolucionario deviene un vehículo para la violencia demoníaca. La novela de Joseph Conrad *El agente secreto* (1907), ambientada en 1886, se centra en un complot anarquista para bombardear el Observatorio de Greenwich.

51. Citado en Bennett Lowenthal, «The jumpers of “29”», *Washington Post*, 25 de octubre de 1987, pág. 5.

52. «New York banker’s death», *The Times*, Londres, 11 de noviembre de 1929, pág. 14.

53. F. Scott Fitzgerald, *The Great Gatsby*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1925, págs. 39, 91 (trad. cast.: *El gran Gatsby*, Madrid, Siruela, 2021).

54. H. G. Wells, *The War in the Air*, Nueva York, Macmillan, 1908, págs. 253-254 (trad. cast.: *La guerra en el aire*, Alemar, 2023).

55. «Wall-Street panic», *The Times*, Londres, 25 de octubre de 1929, pág. 14.

56. «Fisher says stock slump is only temporary», *New York Times*, 24 de octubre de 1929, pág. 2; «Fisher says prices of stocks are low», *New York Times*, 22 de octubre de 1929, pág. 24.

57. «Fisher sees stocks permanently high», *New York Times*, 16 de octubre de 1929, pág. 8.

58. «Fisher denies crash is due», *New York Times*, 5 de septiembre de 1929, pág. 12.

59. «The break in Wall Street», *Economist*, vol. 109, n.º 4497, 2 de noviembre de 1929, pág. 824.

60. «Investigating the panic of 1929», *New York Times*, 6 de diciembre de 1931, pág. 63; «American panic of 1929 blamed for the present world depression», *New York Times*, 1 de junio de 1931, pág. 27.

61. Archibald MacLeish, *Panic: A Play in Verse*, Boston, Massachusetts, Houghton Mifflin, 1935, págs. 9, 51, 3; Scott Donaldson, *Archibald MacLeish: An American Life*, Boston, Massachusetts, 1992, pág. 239; véase «MacLeish's "Panic"», *New York Times*, 16 de marzo de 1935, pág. 18. El papel de J. P. McGafferty fue interpretado por Orson Welles en la producción neoyorquina original.

62. John Kenneth Galbraith, *The Great Crash*, 1929, Boston, Massachusetts, Houghton Mifflin, [1955] 1997, pág. 146 (trad. cast.: *El crac del 29*, Barcelona, Ariel, 2005).

63. Citado en Frederick Lewis Allen, *Only Yesterday: An Informal History of the Nineteen Twenties*, Nueva York, Harper & Brothers, 1931, págs. 345-346.

1. H. G. Wells, *The War That Will End War*, Londres, Frank & Cecil Palmer, 1914, pág. 37.

2. Wells, *War in the Air*, pág. 355.

3. <https://www.getty.edu/art/collection/object/104GXR>.

4. Gabriel Chevallier, *Fear*, trad. Malcolm Imrie; introd. John Berger, Londres, Serpent's Tail, 2011, pág. 117 (trad. cast.: *El miedo*, Barcelona, Acantilado, 2009).

5. «If you could hear, at every jolt, the blood / Come gargling from the froth-corrupted lungs» [«si pudieras oír, en cada sacudida, la sangre / que gorgotea de los pulmones destrozados»]: «Dulce et Decorum Est», en *The Collected Poems of Wilfred* Owen, comp. e introd. C. Day Lewis, Nueva York, New Directions, 1965, págs. 55-56 (trad. cast.: «Dulce et Decorum Est», en *Poesía completa*, Ourense, Linteo, 2015, pág. 157).

6. «IV – the United States an undefended treasure land», *Scientific American*, vol. 112, n.º 9, 27 de febrero de 1915, págs. 198-199, 204-205.

7. John Berger, «Introduction: The imperative need», en Chevallier, *Fear*, págs. v-viii (pág. vi).

8. Erich Maria Remarque, *All Quiet on the Western Front*, trad. A. W. Wheen, Nueva York, Little, Brown and Company, 1929, pág. 140 (trad. cast.: *Sin novedad en el frente*, Barcelona, Edhasa, 2002).

9. Stratis Myrivilis, *Life in the Tomb*, trad. Peter Bien, Londres y Nueva York, Quartet Books, 1987, pág. 1 (trad. cast.: *La vida en la tumba*, Sevilla, Point de Lunettes, 2015).

10. Paul Nash, *Outline: An Autobiography and Other Writings*, Londres, Faber y Faber, 1949, pág. 210.

11. Anthony Slide (comp.), *D. W. Griffith: Interviews*, Jackson, Misisipi, University Press of Mississippi, 2012, pág. 94.

12. William Philpott, *Three Armies on the Somme: The First Battle of the Twentieth Century*, Nueva York, Vintage, [2009] 2011, pág. 92.

13. Owen, «The Show», *Collected Poems*, págs. 50-51 (trad. cast.: «El espectáculo», en *Poesía Completa*, Ourense, Linteo, 2015); Remarque, *All Quiet*, págs. 279-280.

14. Mary Borden, *The Forbidden Zone: A Nurse's Impressions of the First World War*, comp. Hazel Hutchison; pról. Malcolm Brown, Londres, Hesperus Press, [1929] 2008, págs. xv, 74-75 (trad. cast.: *¡Zona prohibida!: Mary Borden, una enfermera norteamericana en la Gran Guerra*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2011).

15. Elizabeth Bowen, «Postscript by the author», en *The Demon Lover and Other Stories*, Londres, Jonathan Cape, 1945, págs. 216-224 (pág. 217).

16. Henri Barbusse, *Under Fire: The Story of a Squad*, Londres y Toronto, J. M. Dent & Sons, 1917, págs. 4, 343, 320 (trad. cast.: *El fuego: [diario de una escuadra]*, Barcelona, Montesinos, 2009).

17. C. S. Lewis, *The Pilgrim's Regress*, Londres, J. M. Dent & Sons, 1933, pág. 58 (trad. cast.: *El regreso del peregrino*, Barcelona, Planeta, 2008). Hoy se puede oír a Palmer en el pódcast «Voices of the First World War» del Museo de la Guerra Imperial: <https://www.iwm.org.uk/history/voices-of-the-first-world-war-passchendaele>.

18. Borden, *Forbidden*, págs. 11-13 (pág. 11).

19. Remarque, *All Quiet*, pág. 128.

20. A. D. Gristwood, *The Somme, including also The Coward*, pref. H. G. Wells; introd. Hugh Cecil, Columbia, Carolina del Sur, University of South Carolina Press, [1927] 2006, pág. 19.

21. C. Stanford Read, *Military Psychiatry in Peace and War*, Londres, H. K. Lewis & Co., 1920, pág. 11.

22. *Report of the War Office Committee of Enquiry into 'Shell-Shock'*, Londres, HMSO, 1922, pág. 138.

23. W. H. R. Rivers, *Instinct and the Unconscious: A Contribution to a Biological Theory of the Psycho-Neuroses*, Cambridge, Cambridge University Press, 1920, pág. 210.

24. Jan Plamper, «Fear: Soldiers and emotion in early twentieth-century Russian military psychology», *Slavic Review*, vol. 68, n.º 2, 2009, págs. 259-283 (págs. 269-271).

25. «The psychology of panic in war», *American Review of Reviews*, vol. 50, octubre de 1914, págs. 628-629 (pág. 629); citado en Joanna Bourke, «The experience of combat», en Antonio Monegal y Francesc Torres (comps.), *At War*, Barcelona, Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, 2004, págs. 108-118 (pág. 110) (orig. cast.: *En guerra*, Barcelona, Actar, 2004).

26. Ana Carden-Coyne, *The Politics of Wounds: Military Patients and Medical Power in the First World War*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pág. 48; sobre la esperanza como estrategia contra el miedo, véase Roger Petersen y Evangelos Liaras, «Countering fear in war: The strategic use of emotion», *Journal of Military Ethics*, vol. 5, n.º 4, 2006, pág. 317-333.

27. Robert W. Mackenna, *The Adventure of Death*, Londres, John Murray, 1916, págs. 29, xi; C. S. Lewis, *Surprised by Joy: The Shape of My Early Life*, Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1955, págs. 196-197 (trad. cast.: *Cautivado por la alegría*, Madrid, Encuentro, 2016).

28. Charles S. Myers, «A contribution to the study of shell shock», *Lancet*, vol. 185, n.º 4772, 13 de febrero de 1915, págs. 316-320.

29. Myers, «Contribution».

30. Sir William Grant Macpherson, sir Wilmot Parker Herringham, Thomas Renton Elliott y Andrew Balfour (comps.), *History of the Great War (Based on Official Documents)*, vol. 2, *Medical Services: Diseases of the War*, Londres, HMSO, 1923, pág. 10.

31. A. F. Hurst y J. L. M. Symns, «The rapid cure of hysterical symptoms in soldiers», *Lancet*, vol. 192, n.º 4953, 3 de agosto de 1918, págs. 139-141 (pág. 139).

32. Véase <https://catalogue.wellcomelibrary.org/record=b1667864~S8>.

33. «Moulding new faces: Nose and chin making», *Daily Mail*, 15 de septiembre de 1916; citado en Reginald Pound, *Gillies, Surgeon Extraordinary: A Biography*, Londres, Michel Joseph, 1964, pág. 39.

34. Ward Muir, *The Happy Hospital*, Londres, Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent & Co., 1918, págs. 143-144.

35. Joseph Hone, *The Life of Henry Tonks*, Londres, Heinemann, 1939, pág. 127.

36. Muir, *Happy Hospital*, págs. 143-144.

37. Sigfried Sassoon, *Sherston's Progress*, Londres, Faber and Faber, 1936, pág. 71.

38. Hurst and Symns, «Rapid cure», pág. 140.

39. Stefanie C. Linden, Edgar Jones y Andrew J. Lees, «Shell shock at Queen Square: Lewis Yealland 100 years on», *Brain*, vol. 136, n.º 6, junio de 2013, págs. 1976-1988. Adrian se distanciaría más tarde de ese tratamiento y llegaría a ganar el Premio Nobel de Fisiología en 1932 por su investigación sobre la función de las neuronas.

40. E. D. Adrian y L. R. Yealland, «The treatment of some common war neuroses», *Lancet*, vol. 189, n.º 4893, 1917, págs. 867-872 (pág. 869).

41. Lewis R. Yealland, *Hysterical Disorders of Warfare*, Londres, Macmillan and Co., 1918, págs. 27, 9.

42. Paul Lerner, «Psychiatry and casualties of war in Germany, 1914-18», *Journal of Contemporary History*, vol. 35, n.º 1, 2000, págs. 13-28.

43. George L. Mosse, «Shell-shock as a social disease», *Journal of Contemporary History*, vol. 35, n.º 1, 2000, págs. 101-108.

44. Laurent Tatu, Julien Begousslavsky, Thierry Moulin y Jean-Luc Chopard, «The “torpillage” neurologists of World War I: Electric therapy to send hysterics back to the front», *Neurology*, vol. 75, n.º 3, 2010, págs. 279-283.

45. Ben Shephard, «“The early treatment of mental disorders”: R. G. Rows and Maghull, 1914-1918», en Hugh Freeman y G. E. Berrios (comps.), *150 Years of British Psychiatry*, vol. 2, *The Aftermath*, Londres, Athlone, 1996, págs. 434-464.

46. G. Elliot Smith y T. H. Pear, *Shell Shock and Its Lessons*, 2.ª ed., Mánchester y Londres, Manchester University Press y Longmans, Green & Co., 1917, pág. xiv.

47. Edgar Jones, «Shell shock at Maghull and the Maudsley: Models of psychological medicine in the UK», *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, vol. 65, n.º 3, 2010, págs. 368-395; Elliot Smith y Pear, *Shell Shock*, págs. 36-43, 63, 73.

48. Rivers, *Instinct*, págs. 2, 123, 203; W. H. R. Rivers, «The repression of war experience», *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, vol. 11, 1918, págs. 1-20 (págs. 2-3).

49. W. H. R. Rivers, «Psychiatry and the war», *Science*, vol. 49, n.º 1268, 1919, págs. 367-369 (pág. 367); «Freud's psychology of the unconscious», *Lancet*, vol. 189, n.º 4894, 16 de junio de 1917, págs. 912-914 (pág. 913). Sin embargo, Rivers tenía reservas respecto de algunas de las ideas de Freud y sus beneficios para la práctica clínica.

50. Sassoon, *Sherston's Progress*, págs. 12, 70-71.

51. Hugh Crichton-Miller, *Hypnotism and Disease: A Plea for Rational Psychotherapy*, Londres, T. Fisher Unwin, 1912.

52. Elliot Smith y Pear, *Shell Shock*, pág. 108; H. Crichton-Miller, *The New Psychology and the Parent*, Londres, Jarrolds, 1922.

53. Sir Robert Armstrong-Jones, «The psychology of fear: The effects of panic fear in wartime», *The Hospital*, vol. 61, 24 de marzo de 1917, págs. 493-494 (pág. 494).

54. Armstrong-Jones, «Psychology», págs. 493, 494.

55. Walter B. Cannon, *Traumatic Shock*, Nueva York y Londres, D. Appleton and Company, 1923, págs. 53-62; *Bodily Changes in Pain, Hunger, Fear and Rage: An Account of Recent Researches into the Function of Emotional Excitement*, Nueva York y Londres, D. Appleton and Company, [1915] 1925, pág. 187.

56. F. W. Mott, «The Chadwick lecture on mental higiene and shell shock during and after the war», *British Medical Journal*, vol. 2, n.º 2950, 1917, págs. 39-42 (pág. 40); «The Lettsomian lectures on the effects of high explosives upon the central nervous system», *Lancet*, vol. 1, n.os 4824, 2846, 2848, 1916, págs. 331-338, 441-449, 546-553; «Special discussion on shell shock without visible signs of injury», *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, vol. 9, 1916, págs. i-xxiv.

57. Mott, «Mental hygiene», pág. 41.

58. Edgar Jones, «"An atmosphere of cure": Frederick Mott, shell shock and the Maudsley», *History of Psychiatry*, vol. 25, n.º 4, 2014, págs. 412-421; Ben Shephard, *A War of Nerves: Soldiers and Psychiatrists, 1914-1994*, Londres, Jonathan Cape, 2000.

59. Mott, «Mental hygiene», pág. 39.

60. W. H. R. Rivers, *Conflict and Dream*, pref. G. Elliot Smith, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1923, pág. 26; Ted Bogacz, «War neurosis and cultural change in England, 1914-1922: The work of the War Office Committee of Enquiry into "shell-shock"», *Journal of Contemporary History*, vol. 24, n.º 2, abril de 1989, págs. 227-256.

61. *Report of the War Office*, pág. 139.

62. *Report of the War Office*, págs. 192-193.

63. Ana Carden-Coyne, «Soldiers' bodies in the war machine: Triage, propaganda and military medical bureaucracy, 1914-1918», en M. Larner, J. Peto y N. Monem (comps.), *War and Medicine*, Londres, Wellcome, 2008, págs. 67-83 (págs. 67, 81).

64. Chevallier, *Fear*, págs. 28-29.

65. Umberto Boccioni, «Futurist painting: Technical manifesto», 11 de abril de 1910, en Herschel B. Chipp (comp.), *Theories of Modern Art: A Source Book by Artists and Critics*, Berkeley, California, University of California Press, 1968, págs. 289-293 (pág. 290) (trad. cast.: *Teoría del arte contemporáneo*, Madrid, Akal, 1995).

66. Filippo Tommaso Marinetti, *Critical Writings*, comp. Günter Berghaus, trad. Doug Thompson, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 2006, pág. 87 (trad. cast.: *Manifiestos y textos futuristas*, Barcelona, Ediciones del Cotal, 1978).

67. Marinetti, *Critical Writings*, pág. 97.

68. Lucia Re, «Maria Ginanni vs. F. T. Marinetti: Women, speed, and war in Futurist Italy», *Annali d'Italianistica*, vol. 27, 2009, págs. 103-124; citado en Selena Daly, *Italian Futurism and the First World War*, Toronto, University of Toronto Press, 2016, págs. 104, 134.

69. Daly, *Italian Futurism*, pág. 120.

70. Paul Virilio, *Art and Fear*, trad. Julie Rose, Londres, Continuum, [2003] 2006 (trad. cast.: *El procedimiento silencio*, Buenos Aires, Paidós, 2001).

71. «The mental factors in modern war: Shell shock and nervous injuries», en *The Times History of the War*, vol. 7, Londres, The Times, 1916, págs. 313-348 (pág. 314); Lewis, *Surprised*, pág. 196.

72. W. Scott Poole, *Wasteland: The Great War and the Origins of Modern Horror*, Berkeley, California, Counterpoint, 2018, págs. 3-4.

73. Remarque, *All Quiet*, págs. 100, 123. Max Schreck, el actor que interpretaba el papel del conde vampiro Orlok en *Nosferatu*, era un veterano de las trincheras; Murnau y el productor Albin Grau también habían visto la acción en la Primera Guerra Mundial.

1. *Fear: A German State of Mind? (Angst – Eine deutsche Gefühlslage?)*, celebrada en el Museo de Historia Alemana (Haus der Geschichte) de Bonn desde el 10 de octubre de 2018 hasta el 19 de mayo de 2019.

2. John Borneman y Parvis Ghassem-Fachandi, «The concept of *Stimmung*: From indifference to xenophobia in Germany's refugee crisis», *Journal of Ethnographic Theory*, vol. 7, n.º 3, 2017, págs. 105-135 (págs. 123-124).

3. Götz Aly y Karl Heinz Roth, *The Nazi Census: Identification and Control in the Third Reich*, trad. Edwin Black y Assenka Oksiloff, Filadelfia, Pensilvania, Temple University Press, [2000] 2004; Matthew G. Hannah, *Dark Territory in the Information Age: Learning from the West German Census Controversies of the 1980s*, Abingdon y Nueva York, Routledge, [2010] 2016.

4. Edwin Black, *IBM and the Holocaust: The Strategic Alliance between Nazi Germany and America's Most Powerful Corporation*, Washington DC, Dialog Press, [2001] 2012 (trad. cast.: *IBM y el Holocausto: la alianza estratégica entre la Alemania nazi y la más poderosa corporación norteamericana*, Buenos Aires, Argentina, Atlántida, 2001).

5. *The Collected Poems of Bertolt Brecht*, trad. y comp. Tom Kuhn y David Constantine, Nueva York, Liveright, [2015] 2019, págs. 716-719.

6. Robert Gellately, *The Gestapo and German Society: Enforcing Racial Policy, 1933-1945*, Oxford, Clarendon Press, 1990, págs. 130-158 (trad. cast.: *La Gestapo y la sociedad alemana: la política racial nazi [1933-1945]*, Barcelona, Paidós, 2003).

7. *Collected Poems*, pág. 717.

8. Bertolt Brecht, *Fear and Misery of the Third Reich*, en *Collected Plays: Four*, comp. Tom Kuhn y John Willett; trad. John Willett con M. Steffin, Londres, Bloomsbury, [2001] 2003, págs. 119-206 (págs. 119-120) (trad. cast.: *Terror y miserias del Tercer Reich*, Buenos Aires, Argentina, Nueva Visión, 1966).

9. Winston Churchill, «The defence of freedom and peace: Address to the people of the United States of America, October 16, 1938», en *Into Battle: Winston Churchill's War Speeches*, Londres, Cassell, 1941, págs. 83-91.

10. Joseph Brodsky, *On Grief and Reason: Essays*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1995, págs. 223-266 (trad. cast.: *Del dolor y la razón: ensayos*, Madrid, Siruela, 2015).

11. Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, trad. Ellen Kennedy, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1985, pág. 17; *The Concept of the Political*, trad. George Schwab, New Brunswick, Nueva Jersey, Rutgers University Press, 1976, págs. 26, 32 (trad. cast.: *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2014).

12. Peter Fritzsche, *Life and Death in the Third Reich*, Cambridge, Massachusetts, Belknap/Harvard University Press, 2008, pág. 4 (trad. cast.: *Vida y muerte en el Tercer Reich*, Barcelona, Crítica, 2016).

13. Timothy Snyder, *Black Earth: The Holocaust as History and Warning*, Nueva York, Tim Duggan Books, 2015 (trad. cast.: *Tierra negra: el Holocausto como historia y advertencia*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015).

14. Gustave M. Gilbert, *Nuremberg Diary*, Nueva York, Signet, 1947, págs. 255-256 (pág. 256).

15. Sergei Khrushchev (comp.), *Memoirs of Nikita Khrushchev*, vol. 2, *Reformer*, Filadelfia, Pensilvania, Pennsylania State University Press, 2006, págs. 167-168 (trad. cast.: *Memorias*, Barcelona, Euros, 1975).

16. Laurence Rees, *Auschwitz: The Nazis and the «Final Solution»*, Londres, BBC Books, 2005, pág. 10 (trad. cast.: *Auschwitz: Los nazis y la «solución final»*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 2006).

17. «Fears», *Index on Censorship*, vol. 27, n.º 6, 1998, pág. 44.

18. Robert Conquest, *The Great Terror: A Reassessment*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, [1968] 2007, pág. 3.

19. Jan Plamper, *The Stalin Cult: A Study in the Alchemy of Power*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 2012.

20. El verdadero nombre de Stalin era Iósif Dzhugashvili.

21. *Complete Poetry of Osip Emilevich Mandelstam*, trad. Burton Raffel y Alla Burago; introd. Sidney Monas, Albany, Nueva York, State University of New York Press, 1973, pág. 228. La descripción de Stalin como «Gengis Kan con un teléfono» fue usada por el *New York Times* en un artículo sobre su muerte: véase «Stalin rose from Czarist oppression to transform Russia into a mighty socialist state», 6 de marzo de 1953, pág. 9; Robert Service, *A History of Twentieth-Century Russia*, Londres, Allen Lane, 1997, pág. 226 (trad. cast.: *Historia de Rusia en el siglo XX*, Barcelona, Crítica, 2023).

22. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Londres y Nueva York, Penguin, [1963] 2006, pág. 252 (trad. cast.: *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 2019).

23. James Harris, *The Great Fear: Stalin's Terror of the 1930s*, Oxford, Oxford University Press, 2016 (trad. cast.: *El gran miedo: una nueva interpretación del terror en la revolución rusa*, Barcelona, Crítica, 2017).

24. *The Gulag Archipelago* fue publicado primero en tres volúmenes en París por Éditions du Seuil en 1973, 1974 y 1976; apareció en inglés como *The Gulag Archipelago, 1918-1956: An Experiment in Literary Investigation*, 3 vols., trad. Thomas P. Whitney y Harry Willetts, Nueva York, Harper and Row, 1973; dentro de la URSS circuló en formato *samizdat* («autoedición» en ruso) con el fin de evitar la censura estatal, hasta que se publicaron extractos en la revista literaria *Novy Mir* en 1989 (trad. cast. *Archipiélago Gulag [1918-1956]*, Madrid, Mediasat, 2002).

25. Anne Applebaum, *Gulag: A History*, Nueva York, Anchor, 2004, págs. 3-4, 40-58 (trad. cast.: *Gulag: historia de los campos de concentración soviéticos*, Barcelona, Debate, 2019); Service, *History*, pág. 227.

26. Citado en Kevin McDermott, «“To the final destruction of all enemies!”: Rethinking Stalin’s terror», en Brett Bowden y Michael T. Davis (comps.), *Terror: From Tyrannicide to Terrorism*, Santa Lucía, Universidad de Queensland Press, 2008, págs. 175-189 (pág. 188).

27. Robert Conquest, *The Harvest of Sorrow: Soviet Collectivization and the Terror-Famine*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1986, pág. 117.

28. Anne Applebaum, *Red Famine: Stalin's War on Ukraine*, Nueva York, Doubleday, 2017 (trad. cast.: *Hambruna roja: la guerra de Stalin contra Ucrania*, Barcelona, Debate, 2022).

29. Paul Hagenloh, «"Socially harmful elements" and the Great Terror», en Sheila Fitzpatrick (comp.), *Stalinism: New Directions*, Londres, Routledge, 2000, págs. 286-307; David Shearer, «Social disorder, mass repression and the NKVD during the 1930s», en Barry McLaughlin y Kevin McDermott (comps.), *Stalin's Terror: High Politics and Mass Repression in the Soviet Union*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2003, págs. 85-117.

30. Service, *History*, pág. 227.

31. Harris, *Great Fear*, pág. 177.

32. Julius Margolin, *Journey into the Land of the Zeks and Back: A Memoir of the Gulag*, prólogo Timothy Snyder, Oxford, Oxford University Press, 2020, pág. 246.

33. Gustaw Herling, «Nightfall», en *A World Apart*, trad. Andrzej Ciołkosz, pref. Bertrand Russell, Londres, Penguin, [1951] 1986, págs. 143-151 (págs. 147, 151) (trad. cast.: *Un mundo aparte*, Barcelona, Libros del Asteroide, 2012).

34. Christopher S. Wren, «Solzhenitsyn asserts fear motivates Soviet attacks», *New York Times*, 19 de enero de 1974, pág. 4.

35. Oleg V. Khlevniuk, *Stalin: New Biography of a Dictator*, trad. Nora Seligman Favorov, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 2015, pág. 328.

36. Anatoli Rybakov [Ribakov], *Fear*, trad. Antonina W. Bouis, Nueva York, Little, Brown and Company, 1992, págs. 164-165 (trad. cast.: *El terror*, Barcelona, Ediciones B, 1993).

37. «Menos una policía estatal que un estado de ánimo»: así es como el historiador Igal Halfin describe el terror en *Terror in My Soul: Communist Autobiographies on Trial*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2003, pág. 4. Georgi Plejánov, que se enemistó con Lenin, llegaría a modificar sus opiniones respecto del terror y la Revolución francesa: véase Jay Bergman, *The French Revolutionary Tradition in Russian and Soviet Politics, Political Thought, and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2019, pág. 97.

38. Arendt, *Origins*, pág. 325.

39. Vasily [Vasili] Grossman, *Life and Fate*, trad. e introd. Robert Chandler, Londres, Harvil, 1985, págs. 528, 569, 837 (trad. cast.: *Vida y destino*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2016).

40. Halfin, *Terror*, pág. 4.

41. Robert Chandler, Boris Dralyuk e Irina Mashinski (comps.), *The Penguin Book of Russian Poetry*, Londres, Penguin, 2015, pág. xiv.

42. Vasily [Vasili] Grossman, *Everything Flows*, trad. Robert Chandler y Elizabeth Chandler con Anna Aslanyan, Nueva York, New York Review of Books, 2009, pág. 192 (trad. cast.: *Todo fluye*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2023).

43. Sobre el fundamento económico del Gulag, véanse los ensayos en Paul R. Gregory y Valery Lazarev (comps.), *The Economics of Forced Labor: The Soviet Gulag*, Stanford, California, Hoover Institution Press, 2003; sobre los constantes debates acerca de los orígenes de los campos y su lugar en el vertiginoso programa de industrialización de Stalin, véase Applebaum, *Gulag*, págs. 59-72.

44. Sarah Kovner, *Prisoners of the Empire: Inside Japanese POW Camps*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2020; Nicole Kempton (comp.), *Laogai: The Machinery of Repression in China*, Brooklyn, Nueva York, Umbrage Editions, 2009.

45. Primo Levi, *If This Is a Man*, en *The Complete Works of Primo Levi*, comp. Ann Goldstein; trad. Stuart Woolf, 3 vols., Nueva York, Liveright, 2015, vol. 1, pág. 18 (trad. cast.: *Si esto es un hombre*, Barcelona, Península, 2014).

46. Paul R. Gregory, *Terror by Quota: State Security from Lenin to Stalin*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 2009; véase Garry Pierre-Pierre, «Ex–P.O.W.'s sue 5 big Japanese companies over forced labor», *New York Times*, 15 de septiembre de 1999, Section A, pág. 7.

47. Christopher Hitchens, «On *Animal Farm*», en *Arguably*, Londres, Atlantic Books, 2011, págs. 228-236 (págs. 234-235). La CIA financió la versión cinematográfica de 1954 de la novela corta de Orwell: véase Daniel J. Leab, *Orwell Subverted: The CIA and the Filming of Animal Farm*, prólogo Peter Davison, University Park, Pensilvania, Pennsylvania State University Press, 2007.

48. «The Alexandria Ocasio-Cortez “concentration camp” debate, explained», *Times of Israel*, 19 de junio de 2019.

49. Ruth Klüger, *Still Alive: A Holocaust Girlhood Remembered*, Nueva York, Feminist Press of the City University of New York, 2001, pág. 71 (trad. cast.: *Seguir viviendo*, Zaragoza, Contraseña Editorial, 2020).

50. David Rousset, *L'univers concentrationnaire*, París, Éditions de Minuit, [1946] 1965, pág. 253 (trad. cast.: *El universo concentracionario*, Rubí, Barcelona, Anthropos, 2004).

51. Uno de los campos satélites de la red de Neuengamme.

52. David Rousset, «Au secours des déportés dans les camps soviétiques: un appel de David Rousset aux anciens déportés des camps nazis», *Lignes*, n.º 2, [1949] 2000/2, págs. 143-160; véanse también Emma Kuby, «David Rousset's Cold War call to arms», en *Political Survivors: The Resistance, the Cold War, and the Fight against Concentration Camps after 1945* (Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 2019, págs. 46-77) y Philip Nord, «The concentrationary universe», en *After the Deportation: Memory Battles in Postwar France* (Cambridge, Cambridge University Press, 2020, págs. 53-87).

53. Margolin, *Journey*, pág. 507.

54. Timothy Barney, «Gulag – Slavery, Inc.: The power of place and the rhetorical life of a Cold War map», *Rhetoric and Public Affairs*, vol. 16, n.º 2, 2013, págs. 317-354.

55. Applebaum, *Gulag*, págs. 5-6.

56. Levi, *If This Is a Man*, págs. 12, 14.

57. Viktor E. Frankl, *Man's Search for Meaning*, trad. Ilse Lasch, pref. Gordon W. Allport, Londres, Penguin, [1959] 2004, págs. 22-23 (trad. cast.: *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Paidós, 2012).

58. Klüger, *Still Alive*, págs. 94-95.

59. Frankl, *Man's Search*, págs. 23-32 (pág. 23).

60. Edgar C. Trautman, «Fear and panic in Nazi concentration camps: A biosocial evaluation of the chronic anxiety syndrome», *International Journal of Social Psychiatry*, vol. 10, n.º 2, 1964, págs. 134-141 (pág. 136). El doctor holandés judío Elie A. Cohen, que fue enviado a Auschwitz en 1943, escribió un informe temprano sobre la psicología de los prisioneros de los campos y sus guardias de las SS, que incluye análisis del papel del miedo y el pánico: véase Elie Aron Cohen, *Human Behavior in the Concentration Camp*, Westport, Connecticut, Greenwood, [1953] 1984, págs. 115-210, 211-276.

61. Margolin, *Journey*, pág. 352.

62. Levi, *If This Is a Man*, págs. 117-118.

63. Frankl, *Man's Search*, pág. 100.

64. Primo Levi, *The Periodic Table*, en *Complete Works of Primo Levi*, trad. Ann Goldstein, vol. 2, págs. 927-938 (trad. cast.: *El sistema periódico*, Barcelona, Península, 2014).

65. Citado en Berel Lang, *Primo Levi: The Matter of a Life*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 2013, pág. 4.

66. Arendt, *Origins*, págs. viii-ix, pág. 443.

67. Robert Capa, *Slightly Out of Focus*, introd. Richard Whelan; prólogo Cornell Capa, Nueva York, Modern Library, [1947] 1999, pág. 226 (trad. cast.: *Ligeramente desenfocado*, Madrid, La Fábrica, 2015).

68. Theodor W. Adorno, «Cultural criticism and society», en *Prisms*, trad. Samuel y Shierry Weber, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, [1981] 1983, págs. 17-34 (pág. 34) (trad. cast.: *Crítica de la cultura y sociedad I: Prismas; Sin imagen directriz*, Tres Cantos, Madrid, Akal, 2018).

69. Levi, *If This Is a Man*, pág. 19, 30.

70. Rachel Donadio, «Preserving the ghastly inventory of Auschwitz», *New York Times*, 15 de abril de 2015, Section A, pág. 1.

71. Tadeusz Borowski, *This Way for the Gas, Ladies and Gentlemen*, introd. Jan Kotts, trad. Barbara Vedder, Londres, Penguin, [1967] 1976, págs. 48-49.

1. George Orwell, «You and the atom bomb», *Tribune*, 19 de octubre de 1945, reimpreso en *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, vol. 4, *In Front of Your Nose, 1945-1950*, comp. Sonia Orwell y Ian Angus, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1968, págs. 6-10 (trad. cast.: *Ensayos*, Barcelona, Debate, 2013).

2. Walter Lippmann, *The Cold War: A Study in US Foreign Policy*, introd. Ronald Steel, Nueva York, Harper & Row, [1947] 1972, págs. 23-24 (trad. cast.: *La política exterior de los EE. UU.*, Buenos Aires, Argentina, Abril, 1944). El libro era una colección de artículos de Lippmann previamente publicados en el *New York Herald Tribune* y en *Foreign Affairs*.

3. «Mr. Baruch's address to the South Carolina legislature», en *Congressional Record: Proceedings and Debates of the 80th Congress: First Session. Appendix. Volume 93, Part II, April 2, 1947, to June 12, 1947*, Washington DC, US Government Printing Office, 1947, A1761-A1762. El discurso de Baruch había sido escrito al parecer por el periodista galardonado con el Premio Pulitzer Herbert Bayard Swope, quien había empleado el término *guerra fría* en un documento el año anterior: véase James L. Grant, *Bernard M. Baruch: The Adventures of a Wall Street Legend*, Nueva York y Chichester, John Wiley & Sons, 1997, págs. 308-309.

4. «Inaugural Address», 20 de enero de 1953; «“Atoms por Peace” Address before the General Assembly of the United Nations on Peaceful Uses of Atomic Energy», 8 de diciembre de 1953; «“The Chance for Peace” delivered before the American Society of Newspaper Editors», 16 de abril de 1953: <https://eisenhowerlibrary.gov/eisenhowers/speeches>.

5. Blanche Wiesen Cook, *The Declassified Eisenhower: A Divided Legacy*, Garden City, Nueva York, Doubleday, 1981, pág. 121.

6. «George Tooker», *Arts Digest*, vol. 29, n.º 3, 1955, pág. 28.

7. Albert Camus, «Neither victims nor executioners: The century of fear», 19 de noviembre de 1946, en Jacqueline Lévi-Valensi, comp., *Camus at Combat: Writing, 1944-1947*, prólogo David Carroll; trad. Arthur Goldhammer, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2002, págs. 257-260.

8. Arendt, «Preface to the first edition», *Origins of Totalitarianism*, págs. vii-ix (trad. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2006). A pesar del final de la guerra, muchos europeos se sentían en el limbo, atrapados en «la brecha entre pasado y futuro», un tema explorado por Arendt en *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Nueva York, Viking, [1954] 1968, págs. 3-15 (trad. cast.: *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Austral, 2018).

9. Bowen, «Postscript», págs. 221, 217.

10. Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes: A History of the World, 1914-1991*, Londres, Abacus, 1994, pág. 83 (trad. cast.: *Historia del siglo XX, 1914-1991*, Barcelona, Crítica, 1996).

11. «The sinews of peace, March 5, Missouri», en *Churchill Speaks: Winston S. Churchill in Peace and War. Collected Speeches, 1897-1963*, comp. Robert Rhodes James, Leicester, W. H. Smith & Son, 1981, págs. 876-884 (págs. 881, 877, 882).

12. Aleksandr Fursenko y Timothy Naftali, *Khrushchev's Cold War: The Inside Story of an American Adversary*, Nueva York, W. W. Norton, 2006, pág. 211.

13. Hua-yu Li, *Mao and the Economic Stalinization of China, 1948-1953*, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield, 2006.

14. Ruth Rogaski, «Nature, annihilation, and modernity: China's Korean War germ-warfare experience reconsidered», *Journal of Asian Studies*, vol. 61, n.º 2, mayo de 2002, págs. 381-415.

15. Frank Dikötter, *Mao's Great Famine: The History of China's Most Devastating Catastrophe, 1958-1962*, Londres, Bloomsbury, 2010, págs. 292, 219, 220 (trad. cast.: *La gran hambruna en la China de Mao: historia de la catástrofe más devastadora de China [1958-1962]*, Barcelona, Acantilado, 2017).

16. *Nightwaves*, BBC Radio 3, 25-05-2005. Citado en Jonathan Mirsky, «China: The uses of fear», *China File*, 6 de octubre de 2005. Incluso hoy en día el miedo a las posibles represalias hace difícil que los chinos discutan abiertamente la Revolución Cultural, como muestra Tania Branigan en *Red Memory: The Afterlives of China's Cultural Revolution*, Londres, Faber and Faber, 2023.

17. Francis MacDonnell, *Insidious Foes: The Axis Fifth Column and the American Home Front*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

18. Schlesinger, *Vital Center*, pág. 97.

19. Thomas G. Paterson, *Meeting the Communist Threat: Truman to Reagan*, Oxford, Oxford University Press, 1988, pág. 10.

20. David Caute, *The Great Fear: The Anti-Communist Purge under Truman and Eisenhower*, Nueva York, Simon & Schuster, 1978.

21. «McCarthy sees a plot; he will attack Marshall», *New York Times*, 13 de junio de 1951, pág. 12.

22. Atribuido al senador Arthur Vandenberg y citado en Robert L. Ivie, «Fire, flood, and red fever: Motivating metaphors of global emergency in the Truman doctrine speech», *Presidential Studies Quarterly*, vol. 29, n.º 3, 1999, págs. 570-591; Ted Morgan, *Reds: McCarthyism in Twentieth-Century America*, Nueva York, Random House, 2004.

23. <https://www.trumanlibrary.gov/library/public-papers/56/special-message-congress-greece-and-turkey-truman-doctrine>.

24. <https://www.trumanlibrary.gov/library/public-papers/19/inaugural-address>.

25. Larry Ceplair, «The film industry's battle against left-wing influences, from the Russian Revolution to the blacklist», *Film History*, vol. 20, n.º 4, 2008, págs. 399-411.

26. Véase Zachary Smith, *Age of Fear: Othering and American Identity during World War I*, Baltimore, Maryland, Johns Hopkins University Press, 2019.

27. Morgan, *Reds*, pág. 51.

28. «Red Stockings become Redlegs in Cincinnati», *New York Times*, 10 de abril de 1953, pág. 26.

29. «The Communist Control Act of 1954», *Yale Law Journal*, vol. 64, n.º 5, abril de 1955, págs. 712-765 (págs. 715, 745).

30. «The Reds have a standard plan for taking over a new country», *Life*, 7 de junio de 1948, págs. 36-37 (pág. 36).

31. William Safire, *Before the Fall: An Inside View of the Pre-Watergate White House*, New Brunswick, Nueva Jersey, Transaction Publishers, [1975] 2005, pág. 8.

32. Véase David J. Hogan (comp.), *Invasion USA: Essays on Anti-Communist Movies of the 1950s and 1960s*, Jefferson, Carolina del Norte, McFarland and Company, 2017.

33. Gerson Legman, «The comic books and the public», resumen publicado en las actas de un simposio titulado «The Psychopathology of Comic Books», presentado por Fredric Wertham y organizado bajo los auspicios de la Asociación para el Fomento de la Psicoterapia el 19 de marzo de 1948, *American Journal of Psychotherapy*, vol. 2, n.º 3, julio de 1948, págs. 473-477 (pág. 473).

34. Walter J. Ong, «The comics and the super state: Glimpses down the back alleys of the mind», *Arizona Quarterly*, vol. 1, n.º 3, otoño de 1945, págs. 34-48.

35. Véanse David Hajdu, *The Ten-Cent Plague: The Great Comic-Book Scare and How It Changed America*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 2008; Chris York y Rafiel York (comps.), *Comic Books and the Cold War, 1946-1962: Essays on Graphic Treatment of Communism, the Code and Social Concerns*, Jefferson, Carolina del Norte, McFarland and Company, 2012.

36. «Catholic students burn up comic books», *New York Times*, 11 de diciembre de 1948, pág. 18.

37. «Burning of comic books avoided», *New York Times*, 16 de enero de 1949, pág. 59.

38. Fredric Wertham, *Seduction of the Innocent*, Nueva York, Rinehart & Company, 1954, págs. 107, 185, 230, 193, 33, 217. Sobre Wertham y el miedo a los cómics, véase Jeremy Dauber, *American Comics: A History*, Nueva York, W. W. Norton, 2022, págs. 92-137.

39. *Interim Report of the New York State Joint Legislative Committee to Study the Publication of Comics*, Albany, Nueva York, William Press, 1950, pág. 7; «Psychiatrist asks crime comics ban», *New York Times*, 14 de diciembre de 1950, pág. 50.

40. Nona Brown, «Reform of comic books is spurred by hearings», *New York Times*, 13 de junio de 1954, Section E, pág. 7; véase también «Are comics horrible?», *Newsweek*, 3 de mayo de 1954, pág. 60; Wolcott Gibbs, «Keep those paws to yourself, space rat!», *New Yorker*, 8 de mayo de 1954, págs. 134-141; *Report of the Select Committee on Current Pornographic Materials*, Washington DC, Government Printing Office, 1952, pág. 27.

41. Frances Stonor Saunders, *The Cultural Cold War: The CIA and the World of Arts and Letters*, Nueva York, The New Press, 1999 (trad. cast.: *La CIA y la Guerra Fría cultural*, Barcelona, Debate, 2013).

42. <https://www.jfklibrary.org/archives/other-resources/john-f-kennedy-speeches/united-nations-19610925>.

43. Val Peterson, «Panic: The ultimate weapon?», *Collier's Weekly*, 21 de agosto de 1953, págs. 99-109 (pág. 101).

44. Enrico L. Quarantelli, «The nature and conditions of panic», *American Journal of Sociology*, vol. 60, n.º 3, noviembre de 1954, págs. 267-275 (pág. 275); también su artículo posterior «Conventional beliefs and counterintuitive realities», *Social Research*, vol. 75, n.º 3, otoño de 2008, págs. 873-904. Se siguen formulando argumentos similares que critican el mito de un público propenso al pánico: véanse Ben Sheppard, G. James Rubin, Jamie K. Wardman y Simon Wessely, «Terrorism and dispelling the myth of a panic prone public», *Journal of Public Health Policy*, vol. 27, n.º 3, 2006, págs. 21-45; Lee Clarke y Caron Chess, «Elites and panic: More to fear than fear itself», *Social Forces*, vol. 87, n.º 2, 2008, págs. 993-1014.

45. Laura McEnaney, *Civil Defense Begins at Home: Militarization Meets Everyday Life in the Fifties*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2000, pág. 53.

46. Melvin E. Matthews Jr, *Duck and Cover: Civil Defense Images in Film and Television from the Cold War to 9/11*, Jefferson, Carolina del Norte, McFarland, 2012, pág. 17. El filósofo Guy Oakes ha sugerido que el propósito de esa propaganda de la defensa civil era promover un «programa de gestión emocional diseñado para controlar los miedos estadounidenses al ataque nuclear y ponerlos al servicio de la Guerra Fría»: véase *The Imaginary War: Civil Defense and American Cold War Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1995, pág. 8.

47. Tracy C. Davis, *Stages of Emergency: Cold War Nuclear Civil Defense*, Durham, Carolina del Norte, Duke University Press, 2007, pág. 24.

48. C. McKim Norton, «Report on Project East River», *Journal of the American Institute of Planners*, vol. 19, n.º 2, 1953, págs. 87-94; «Report on Project East River Part II: Development of standards», *Journal of the American Institute of Planners*, vol. 19, n.º 3, 1953, págs. 159-167.

49. «2 “atomic bombs”, one in harbor, keep 50,000 busy in raid drill», *New York Times*, 4 de abril de 1952, págs. 1, 12.

50. Peterson, «Panic», págs. 100, 105, 107, 108.

51. «The mastery of fear»: «Sermon outline», págs. 318, 320.

52. <https://www.jfklibrary.org/archives/other-resources/john-f-kennedy-speeches/cuba-radio-and-television-report-19621022>.

53. <https://www.jfklibrary.org/archives/other-resources/john-f-kennedy-speeches/inaugural-address-19610120>.

54. *Fallout Protection: What to Know and Do About Nuclear Attack*, Arlington, Virginia, US Department of Defense, 1961, pág. 6.

55. Robert S. McNamara, *Out of the Cold: New Thinking for American Foreign and Defense Policy in the 21st Century*, Nueva York, Simon & Schuster, 1989, pág. 101.

56. James G. Blight, *The Shattered Crystal Ball: Fear and Learning in the Cuban Missile Crisis*, Savage, Maryland, Rowman & Littlefield, 1990.

57. Serhii Plokhy, *Nuclear Folly: A History of the Cuban Missile Crisis*, Nueva York, W. W. Norton, 2021, pág. xvii.

58. Citado en Norman Cousins, *The Improbable Triumvirate: John F. Kennedy, Pope John, Nikita Khrushchev*, Nueva York, W. W. Norton, 1972, pág. 46.

59. La BBC, sin embargo, rechazó las insinuaciones de connivencia con el Gobierno; véase el proyecto de respuesta del Gobierno a la pregunta parlamentaria formulada respecto de la película en la Cámara de los Comunes por el diputado William Hamilton en diciembre de 1965, Archivos Nacionales del Reino Unido, Kew, CAB 21/5808: <https://www.nationalarchives.gov.uk/education/resources/sixties-britain/bbc-film-censored/>.

60. Robert Mann, *Daisy Petals and Mushroom Clouds: LBJ, Barry Goldwater, and the Ad That Changed American Politics*, Baton Rouge, Luisiana, Louisiana State University Press, 2011.

61. George Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, Nueva York, Harcourt, Brace and Company, 1949, pág. 193 (trad. cast.: *1984*, Tres Cantos, Madrid, Akal, 2022). Ejemplos anteriores de novelas que tratan de futuros tecnológicos distópicos son *Nosotros*, del escritor ruso Yevgueni Zamiatin, escrita en 1920-1921, y *Un mundo feliz* de Aldous Huxley, publicada en 1932.

62. Sobre la promoción de la «Máquina del Pueblo» como «un truco publicitario trillado», véase Seth Mnookin, «The bumbling 1960s data scientists who anticipated Facebook and Google», *New York Times*, 15 de septiembre de 2020.

63. Thomas Bruce Morgan, «The people-machine», *Harper's*, enero de 1961, págs. 53-57 (pág. 57); discutido en Jill Lepore, *If Then: How the Simulmatics Corporation Invented the Future*, Nueva York, Liveright, 2020, págs. 126-127.

64. Citado en Lepore, *If Then*, pág. 126.

65. Lepore, *If Then*, pág. 5.

66. Daniel Crevier, *AI: The Tumultuous History of the Search for Artificial Intelligence*, Nueva York, Basic Books, 1993, págs. 44-46 (pág. 44) (trad. cast.: *Inteligencia artificial*, Madrid, Acento, 1996).

67. John McCarthy, Marvin L. Minsky, Nathaniel Rochester y Claude E. Shannon, *A Proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence*, 31 de agosto de 1955, reimpreso en *AI Magazine*, vol. 27, n.º 4, 2006, págs. 12-14 (pág. 12).

68. Manfred E. Clynes y Nathan S. Kline, «Cyborgs and space», *Astronautics*, septiembre de 1960, págs. 26-27, 74-76.

69. Norbert Wiener, *God & Golem, Inc.: A Comment on Certain Points Where Cybernetics Impinges on Religion*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1964, pág. vii (trad. cast.: *Dios y Golem*, México, Siglo XXI, 1967).

70. Norbert Wiener, «Some moral and technical consequences of automation», *Science*, vol. 131, 6 de mayo de 1960, págs. 1355-1358 (pág. 1355).

71. Wiener, *God & Golem*, pág. 60.

72. Ida Russakoff Hoos, «When the computer takes over the office», *Harvard Business Review*, vol. 38, n.º 4, 1 de julio de 1960, págs. 102-112 (pág. 102).

73. Erich Fromm, «The present human condition», *American Scholar*, vol. 25, n.º 1, invierno de 1955/56, págs. 29-35 (pág. 31).

74. Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Abingdon y Nueva York, Routledge, [1964] 2002, pág. 7 (trad. cast.: *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Ariel, 2010).

75. Timothy Melley, *Empire of Conspiracy: The Culture of Paranoia in Postwar America*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 2000, pág. 7.

76. Philip K. Dick, *Do Androids Dream of Electric Sheep?*, Nueva York, Del Rey, [1968] 2017, pág. 121 (trad. cast.: *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*, Barcelona, Minotauro, 2020).

77. Hunter S. Thompson, *Fear and Loathing in Las Vegas: A Savage Journey to the Heart of the American Dream*, Londres, HarperCollins, [1971] 2005, págs. 38, 23 (trad. cast.: *Miedo y asco en Las Vegas: un viaje salvaje al corazón del sueño americano*, Barcelona, Anagrama, 2003); «Fear and loathing at the Super Bowl» [1974], en *Fear and Loathing at Rolling Stone: The Essential Writing of Hunter S. Thompson*, comp. e introd. Jann S. Wenner, Nueva York, Simon & Schuster, 2011, págs. 294-319 (pág. 297).

78. Douglas Murphy, *Last Futures: Nature, Technology and the End of Architecture*, Londres, Verso, 2016.

1. James M. Scott, *Deciding to Intervene: The Reagan Doctrine and American Foreign Policy*, Durham, Carolina del Norte, Duke University Press, 1996.

2. Eliot A. Cohen, «Ronald Reagan and American defense», en Jeffrey L. Chidester y Paul Kengor (comps.), *Reagan's Legacy in a World Transformed*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2015, págs. 124-138 (pág. 126).

3. Frank Biess, *German Angst: Fear and Democracy in the Federal Republic of Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2020, pág. vii.

4. Michael Dobbs, «Chernobyl: Symbol of Soviet failure», *Washington Post*, 26 de abril de 1991, pág. 1; Stephen Weeks, «The Chernobyl disaster was the fatal blow to the USSR», en David Erik Nelson (comp.), *Chernobyl: Perspectives on Modern World History*, Farmington Hills, Michigan, Greenhaven Press, 2010, págs. 113-118 (pág. 116).

5. *Ten Years after Chernobyl: What Do We Really Know?*, Proceedings of the IAEA/WHO/EC International Conference, Viena, abril de 1996, pág. 8.

6. Dobbs, «Chernobyl».

7. <https://www.icty.org/x/cases/krstic/tjug/en/krs-tj010802e-1.htm>.

8. Francis Fukuyama, «The end of history?», *National Interest*, n.º 16, verano de 1989, págs. 3-18 (pág. 4). El ensayo se amplió con posterioridad en un libro, *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Free Press, 1992 (trad. cast.: *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992).

9. <https:/www.reaganlibrary.gov/archives/speech/inaugural-address-1981>.

10. Susan Strange, *Casino Capitalism*, Oxford, Blackwell, 1986.

11. Philip Jenkins, *Decade of Nightmares: The End of the Sixties and the Making of Eighties America*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

12. Marc Levinson, «End of a golden age», *Aeon*, 22 de febrero de 2017; también, *An Extraordinary Time: The End of the Postwar Boom and the Return of the Ordinary Economy*, Nueva York, Basic Books, 2016.

13. Steven Brill, *Tailspin: The People and Forces Behind America's Fifty-Year Fall – and Those Fighting to Reverse It*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 2018.

14. Patrick Hutber, *The Decline and Fall of the Middle Class and How It Can Fight Back*, Harmondsworth, Penguin, [1976] 1977, pág. 9.

15. Robert Moss, *The Collapse of Democracy*, Londres, Temple Smith, 1975, págs. 12, 38, 55, 76 (trad. cast.: *El colapso de la democracia*, Madrid, Cosmos, 1977).

16. Stanley Cohen, *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*, Nueva York, Routledge, [1972] 2002 (trad. cast.: *Demonios populares y «pánicos morales»: delincuencia juvenil, subculturas, vandalismo, drogas y violencia*, Barcelona, Gedisa, 2017).

17. Stuart Hall, Chas Critcher, Tony Jefferson, John Clarke y Brian Roberts, *Policing the Crisis: Mugging, the State and Law and Order*, Londres, Macmillan and Red Globe Press, [1978] 2013, págs. 2, 111, 121, 123, 323.

18. *Welcome to Fear City: A Survival Guide for Visitors to the City of New York*, Nueva York, NYPD, 1975; Kevin Baker, «"Welcome to fear city": The inside story of New York's civil war, 40 years on», *Guardian*, 18 de mayo de 2015; Kim Phillips-Fein, *Fear City: New York's Fiscal Crisis and the Rise of Austerity Politics*, Nueva York, Metropolitan Books, 2017, págs. 129-144.

19. «Transcript of President's talk on city crisis, questions asked and his responses», *New York Times*, 30 de octubre de 1975, pág. 46.

20. Frank van Riper, «Ford to city: Drop dead», *New York Daily News*, 30 de octubre de 1975, pág. 1.

21. Phillips-Fein, *Fear City*, pág. 257.

22. Richard Krause, «Foreword», en Stephen S. Morse (comp.), *Emerging Viruses*, Oxford, Oxford University Press, 1993, págs. xvii-xix (pág. xvii).

23. Stephen Jay Gould, «The terrifying normalcy of AIDS», *New York Times Magazine*, 19 de abril de 1987, pág. 33.

24. Jeffrey Weeks, «AIDS: The intelectual agenda», en Peter Aggleton, Graham Hart y Peter Davies (comps.), *AIDS: Social Representations, Social Practices*, Abingdon, Routledge, 1989, págs. 1-20 (pág. 3).

25. Jeffrey Weeks, *Sexuality*, Londres, Tavistock, 1986, pág. 95.

26. Simon Watney, «AIDS, “moral panic” theory, and homophobia», en *Practices of Freedom: Selected Writings on HIV/AIDS*, Durham, Carolina del Norte, Duke University Press, 1994, págs. 3-16.

27. Robert Peckham, «Polio, terror and the immunological worldview», *Global Public Health*, vol. 13, n.º 2, 2018, págs. 189-210 (pág. 190).

28. <https://www.cdc.gov/mmwr/preview/mmwrhtml/june_5.htm>.

29. Randy Shilts, *And the Band Played On: Politics, People, and the AIDS Epidemic*, Nueva York, St. Martin's Griffin, [1987] 2007, pág. 44 (trad. cast.: *En el filo de la duda*, Barcelona, Ediciones B, 1995).

30. Margaret Engel, «AIDS and prejudice: One reporter's account of the nation's response», *Washington Post*, 1 de diciembre de 1987, pág. 10.

31. Citado en David Shaw, «Anti-gay bias? Coverage of AIDS story: A slow start», *Los Angeles Times*, 20 de diciembre de 1987, pág. 1.

32. Gina M. Bright, *Plague-Making and the AIDS Epidemic: A Story of Discrimination*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2012.

33. Robert Pear, «Health chief calls AIDS battle “no. 1 priority”», *New York Times*, 25 de mayo de 1983, Section A, págs. 1, 19. Brandt había creado el Grupo de Trabajo Ejecutivo sobre el SIDA en 1983.

34. Philip M. Boffey, «Reagan urges wide AIDS testing but does not call for compulsion», *New York Times*, 1 de junio de 1987, Section A, págs. 1, 15 (pág. 1).

35. «Surgeon general's report on acquired immune deficiency syndrome», *Public Health Reports*, vol. 102, n.º 1, 1987, págs. 1-3. Koop era un evangélico que respaldaba la causa provida; sobre su papel en la configuración de la política moral del sida, véase Anthony M. Petro, «Governing authority: The surgeon general and the moral politics of public health», en *After the Wrath of God: AIDS, Sexuality, and American Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2015, págs. 53-90.

36. Janet Holland, Caroline Ramazanoglu y Sue Scott, «AIDS: From panic stations to power relations – sociological perspectives and problems», *Sociology*, vol. 24, n.º 3, 1990, págs. 499-518 (pág. 499). «La epidemia de sida —señalaban— ha unido el sexo, la desviación y la muerte de formas que han provocado tanto el miedo generalizado a la infección como el horror a ser infectado» (pág. 499).

37. Charles Krauthammer, «AIDS hysteria», *New Republic*, 5 de octubre de 1987, págs. 18-20.

38. Justin McCarthy, «Fear and anxiety during the 1980s AIDS crisis», *Gallup Vault*, 28 de junio de 2019, <https://news.gallup.com/vault/259643/gallup-vault-fear-anxiety-during-1980s-aids-crisis.aspx>.

39. William J. Buckley, «Crucial steps in combating the AIDS epidemic; identify all the carriers», *New York Times*, 18 de marzo de 1986, pág. 27.

40. Joel Zizik, «Pneumocystis», en Michael Klein y Richard McCann (comps.), *Things Shaped in Passing: More 'Poets for Life' Writing from the AIDS Pandemic*, Nueva York, Persea Books, 1997, págs. 195-206 (pág. 199).

41. Thom Gunn, «Lament», en *Collected Poems*, Londres, Faber and Faber, 1993, pág. 465.

42. Mark Doty, *Heaven's Coast: A Memoir*, Nueva York, HarperCollins, 1997, pág. 204.

43. Christine Doyle, «AIDS: It does affect us all», *Daily Telegraph*, 16 de septiembre de 1986, pág. 11.

44. Watney, «AIDS», pág. 5; Holland *et al*., «AIDS», pág. 505.

45. «AIDS: It does affect us all», pág. 11, discutido en Watney, «AIDS», pág. 5; Richard Evans, «AIDS», *Financial Times*, 22 de noviembre de 1986, pág. 6.

46. «The panic spreads», *Economist*, 15 de noviembre de 1986, pág. 28.

47. «Panic stations», *Daily Telegraph*, 16 de septiembre de 1986, pág. 11.

48. Evans, «AIDS».

49. Tim Jonze, «“It was a life-and-death situation. Wards were full of young men dying”: How we made the Don’t Die of Ignorance Aids campaign», *Guardian*, 4 de septiembre de 2017.

50. Acerca del uso del miedo en las campañas de salud pública sobre el VIH, así como respecto a los argumentos en contra del miedo sobre la base de que estigmatiza, véase Amy Lauren Fairchild *et al*., «The two faces of fear: A history of hard-hitting public health campaigns against tobacco and AIDS», *American Journal of Public Health*, vol. 108, n.º 9, 2018, págs. 1180-1186 (pág. 1184).

51. Holland *et al*., «AIDS», pág. 499.

52. Holland *et al*., «AIDS», págs. 500-501; Robert Peckham, «The crisis of crisis: Rethinking epidemics from Hong Kong», *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 94, n.º 4, 2020, págs. 658-669 (pág. 658).

53. «The time bomb», *Daily Telegraph*, 16 de septiembre de 1986, pág. 11.

54. Evans, «AIDS».

55. Jacqueline Foertsch, *Enemies Within: The Cold War and the AIDS Crisis in Literature, Film, and Culture*, Urbana, Illinois, University of Illinois Press, 2001.

56. Susan Sontag, *Illness as Metaphor and AIDS and Its Metaphors*, Londres, Penguin, 2013 (trad. cast.: *La enfermedad y sus metáforas y El sida y sus metáforas*, Madrid, Taurus, 1996); Roger Cooter y Claudia Stein, «Coming into focus: Posters, power, and visual culture in the history of medicine», en *Writing History in the Age of Biomedicine*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 2013, págs. 112-137 (págs. 120-123), y John O'Neill, «AIDS as a globalizing panic», *Theory, Culture & Society*, vol. 7, n.os 2/3, 1990, págs. 493-508.

57. Citado en Holland *et al*., «AIDS», pág. 501.

58. «A premium for panic», *Financial Times*, 19 de noviembre de 1986, pág. 48.

59. John Mullin, «Journals ban dying AIDS victim advertisement», *Guardian*, 24 de enero de 1992, pág. 22; Helen Fielding, «Pulling the woollies over our eyes», *Sunday Times*, 26 de enero de 1992, Section 4, pág. 3.

60. Paula Span, «Colored with controversy», *Washington Post*, 13 de febrero de 1992, Section D, pág. 1; McKenzie Wark, «Still life today: The Benetton campaign», *Photofile*, n.º 36, agosto de 1992, págs. 33-36 (pág. 33); Barbara Browning, *Infectious Rhythm: Metaphors of Contagion and the Spread of African Culture*, Nueva York y Londres, Routledge, 1998, págs. 149-150.

61. Ann S. Anagnost, «Strange circulations: The blood economy in rural China», *Economy and Society*, vol. 35, n.º 4, 2006, págs. 509-529 (pág. 516).

62. Shilts, *And the Band*, pág. 4.

63. Joshua Lederberg, Robert E. Shope y Stanley C. Oaks (comps.), *Emerging Infections: Microbial Threats to Health in the United States*, Washington DC, National Academies Press, 1992, pág. v.

64. Lederberg *et al*., *Emerging Infections*, págs. 1-15.

65. «Don’t panic, yet over AIDS», *New York Times*, 7 de noviembre de 1986, Section A, pág. 34.

66. «A global disaster», *Economist*, 2 de enero de 1999, págs. 50-52 (pág. 50).

67. Elizabeth Pisani *et al.*, *Report on the Global HIV/AIDS Epidemic*, Ginebra, UNAIDS [ONUSIDA], junio de 2000, pág. 6.

68. Jonny Steinberg, *Sizwe's Test: A young Man's Journey through Africa's AIDS Epidemic*, Nueva York, Simon & Schuster, 2008; Quang Nguyen y Kearsley Stewart, «AIDS denialism: Conspiratorial ideation and the internet», *Journal of Global Health*, vol. 5, n.º 2, 2015, págs. 44-47.

69. <https://www.cdc.gov/tuskegee/timeline.htm>.

70. Cristine Russell, «Map of AIDS' deadly march evolves from hepatitis study», *Washington Post*, 1 de febrero de 1987, pág. 1.

71. Seth C. Kalichman, «Peter Duesberg and the origins of HIV/AIDS denialism», en *Denying AIDS: Conspiracy Theories, Pseudoscience, and Human Tragedy*, prólogo de Nicoli Nattrass, Nueva York, Springer, 2009, págs. 25-56; Peter H. Duesberg, *Inventing the AIDS Virus*, prólogo de Kary Millis, Washington DC, Regnery Publishing, 1996, pág. vii.

72. Milton William Cooper, *Behold a Pale Horse*, Flagstaff, Arizona, Light Technology Publishing, 1991, pág. 214 (trad. cast.: *He aquí un caballo pálido*, Omnia Veritas, 2017).

73. Didier Fassin, «The politics of conspiracy theories: On AIDS in South Africa and a few other global plots», *Brown Journal of World Affairs*, vol. 17, n.º 2, 2011, págs. 39-50 (pág. 40).

74. Fassin, «Politics», pág. 41.

75. Luise White, *Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa*, Berkeley, California, University of California Press, 2000.

76. Elizabeth B. van Heyningen, «The social evil in the Cape Colony, 1868-1902: Prostitution and the Contagious Diseases Acts», *Journal of Southern African Studies*, vol. 10, n.º 2, 1984, págs. 170-197 (pág. 178); Karen Jochelson, *The Colour of Disease: Syphilis and Racism in South Africa, 1880-1950*, Basingstoke, Palgrave, 2001; Maynard W. Swanson, «The sanitation syndrome: Bubonic plague and urban native policy in the Cape Colony, 1900-1909», *Journal of African History*, vol. 18, n.º 3, 1977, págs. 387-410 (pág. 393).

77. Jacques Pépin *et al*., «Risk factors for hepatitis C virus transmission in colonial Cameroon», *Clinical Infectious Diseases*, vol. 51, n.º 7, 2010, págs. 768-776.

78. Jacques Pépin, *The Origins of AIDS*, Cambridge, Cambridge University Press, [2011] 2021.

79. Leopoldville pasó a ser Kinsasa en 1966.

80. Pépin, *Origins*, págs. 124-152.

81. Fassin, «Politics», pág. 47.

82. Edward Hooper, *The River: A Journey to the Source of HIV and AIDS*, Boston, Massachusetts, Little, Brown and Company, 1999.

83. Peckham, «Polio», págs. 198-199. Save the Children negó cualquier implicación en el complot.

84. Doug Rossinow, «Days of fear», en *The Reagan Era: A History of the 1980s*, Nueva York, Columbia University Press, 2015, págs. 139-160 (pág. 139).

85. Michelle Alexander, *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*, Nueva York, The New Press, [2010] 2012.

86. Centers for Disease Control and Prevention, «Mortality attributable to HIV/ infection/AIDS - United States, 1981-1990», *Morbidity & Mortality Weekly Report*, vol. 40, n.º 3, 25 de enero de 1991, págs. 41-44.

87. <https://www.reaganlibrary.gov/archives/speech/farewell-address-nation>.

1. Wayman C. Mullins, «Terrorism in the ’90s: Predictions for the United States», *Police Chief*, vol. 57, n.º 9, septiembre de 1990, págs. 44-46.

2. Bryan Burrough, *Days of Rage: America's Radical Underground, the FBI, and the Forgotten Age of Revolutionary Violence*, Nueva York, Penguin, 2015.

3. <https://www.fbi.gov/history/famous-cases/weather-underground-bombings>.

4. *Prairie Fire: The Politics of Revolutionary Anti-Imperialism – The Political Statement of the Weather Underground*, Brooklyn, Nueva York, y San Francisco, California, Communications Co., 1974, págs. 11, 107, 113, 115.

5. Leroy E. Aarons, «Symbionese Army: Beyond fantasy», *Washington Post*, 11 de febrero de 1974, Section A, págs. 1, 6 (pág. 1).

6. Véase Les Payne y Tim Findley, con Carolyn Craven, *The Life and Death of the SLA: A True Story of Revolutionary Terror*, Nueva York, Ballantine Books, 1976.

7. Aarons, «Symbionese Army», pág. 6.

8. Brendan I. Koerner, *The Skies Belong to Us: Love and Terror in the Golden Age of Hijacking*, Nueva York, Broadway Books, 2013.

9. Maud Ellmann, *The Hunger Artists: Starving, Writing, and Imprisonment*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1993, pág. 23.

10. Persisten las afirmaciones de que fueron asesinados.

11. Hans Magnus Enzensberger, *Civil Wars: From LA to Bosnia*, Nueva York, The New Press, 1994, págs. 20, 30 (trad. cast.: *Perspectivas de guerra civil*, Barcelona, Anagrama, 1994).

12. <https://georgebush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/09/20010920-8.html>.

13. David Rieff, «Fear and fragility sound a wake-up call», *Los Angeles Times*, 12 de septiembre de 2001; Stearns, *American Fear*, pág. 36.

14. Douglas Kellner, «9/11, spectacles of terror, and media manipulation: A critique of Jihadist and Bush media politics», *Critical Discourse Studies*, vol. 1, n.º 1, 2004, págs. 41-64 (pág. 43).

15. Rieff, «Fear»; para un elogio, véase el poema de David Lehman «The World Trade Center», *Paris Review*, n.º 136, 1995, pág. 74.

16. Frank J. Prial, «Governors dedicate Trade Center here; world role is cited», *New York Times*, 5 de abril de 1973, págs. 1, 34.

17. Philippe Petit, «In search of fear: Notes from a high-wire artist», *Lapham's Quarterly*, verano de 2017, págs. 214-219 (pág. 214).

18. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Simon & Schuster, 1996 (trad. cast.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 2015).

19. «Altman says Hollywood “created atmosphere” for September 11», *Guardian*, 18 de octubre de 2001.

20. Michael McCaul, *Failures of Imagination: The Deadliest Threats to Our Homeland – and How to Thwart Them*, Nueva York, Crown Forum, 2016.

21. Richard N. Haass, «The Bush administration's response to September 11th – and beyond. Remarks to the Council of Foreign Relations, New York», 15 de octubre de 2001: <https://2001-2009.state.gov/s/p/rem/5505.htm>.

22. <https://georgebush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html>.

23. Ronnie Lippens, «Viral contagion and anti-terrorism: Notes on medical emergency, legality and diplomacy», *International Journal for the Semiotics of Law*, vol. 17, n.º 2, 2004, págs. 125-139 (pág. 126).

24. Como ha sostenido el historiador Philipp Sarasin, después del 11-S «la epidemiología y el control de las epidemias se convierten en una misma cosa: el terrorismo, las enfermedades infecciosas, el bioterrorismo y el control fronterizo» se fusionaron en una única amenaza para la seguridad; véanse «Vapors, viruses, resistance(s): The trace of infection in the work of Michel Foucault», en S. Harris Ali y R. Keil (comps.), *Networked Disease: Emerging Infections in the Global City*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2008, págs. 267-280 (pág. 268); Scott Shane, «FBI, laying out evidence, closes anthrax case», *New York Times*, 19 de febrero de 2010.

25. Barry S. Levy y Victor W. Sidel, «Challenges that terrorism poses to public health», en Barry S. Levy y Victor W. Sidel (comps.), *Terrorism and Public Health: A Balanced Approach to Strengthening Systems and Protecting People*, Oxford, Oxford University Press, págs. 3-18 (págs. 7-9).

26. Nick Muntean, «Viral terrorism and terrifying viruses: The homological construction of the war on terror and the avian flu pandemic», *International Journal of Media & Cultural Politics*, vol. 5, n.º 3, octubre de 2009, págs. 199-216 (pág. 199).

27. Derek Gregory, «The everywhere war», *Geographical Journal*, vol. 177, n.º 3, 2011, págs. 238-250; Christopher Drew, «Drones are weapons of choice in fighting Qaeda», *New York Times*, 16 de marzo de 2009, Section A, pág. 1.

28. James Der Derian, «Imaging terror: Logos, pathos, and ethos», *Third World Quarterly*, vol. 26, n.º 1, 2005, págs. 23-37 (pág. 26).

29. Jane Mayer, *The Dark Side: The Inside Story of How the War on Terror Turned into a War on American Ideals*, Nueva York, Anchor, 2009, págs. 9-10.

30. <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/09/20020912-1.html>.

31. <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/09/20010920-8.html>.

32. <https://www.un.org/press/en/2003/sc7658.doc.htm>.

33. <https://www.inigomanglano-ovalle.com/>.

34. «What was the 45-minute claim?», *Guardian*, 5 de febrero de 2004; Andrew Sparrow, «45-minute WMD claim “may have come from an Iraqi taxi driver”», *Guardian*, 8 de diciembre de 2009.

35. Barry Buzan, «Will the "global war on terrorism" be the new Cold War?», *International Affairs*, vol. 82, n.º 6, 2006, págs. 1101-1118 (pág. 1101).

36. Citado en Rick Weiss, «Gore criticizes Bush approach to security», *Washington Post*, 10 de noviembre de 2003, Section A, pág. 2.

37. Zbigniew Brzezinski, «Terrorized by “war on terror”», *Washington Post*, 25 de marzo de 2007, Section B, pág. 1.

38. «Authorization for Use of Military Force», 2001: <https://www.congress.gov/bill/107th-congress/senate-joint-resolution/23/text>.

39. Ken Ballen y Peter Bergen, «The worst of the worst?», *Foreign Policy*, 20 de octubre de 2008; Michael Ratner, «Guantánamo at 10: The defeat of liberty by fear», *Guardian*, 11 de enero de 2012.

40. Rodney C. Roberts, «The American value of fear and the indefinite detention of terrorist suspects», *Public Affairs Quarterly*, vol. 21, n.º 4, 2007, págs. 405-419.

41. Robin, *Fear*, pág. 25.

42. Brigitte L. Nacos, Yaeli Bloch-Elkon y Robert Y. Shapiro, *Selling Fear: Counterterrorism, the Media, and Public Opinion*, Chicago, Illinois, University of Chicago Press, 2011; Susan Faludi, *The Terror Dream: Fear and Fantasy in Post-9/11 America*, Nueva York, Metropolitan Books, 2007; Dawn Rothe y Stephen L. Muzzatti, «Enemies everywhere: Terrorism, moral panic, and US civil society», *Critical Criminology*, vol. 12, 2004, págs. 327-350. Al mismo tiempo, «amplios sectores del lado progresista del espectro político se asustaron» y dejaron que aprovechasen la oportunidad los movimientos populistas. Tal como lo ha expresado Naomi Klein: «La política odia el vacío. Si este no se llena con esperanza, alguien lo llenará con el miedo». Véase *No Is Not Enough: Resisting Trump's Shock Politics and Winning the World We Need*, Chicago, Illinois, Haymarket Books, 2017, pág. 113 (trad. cast.: *Decir no no basta: contra las nuevas políticas del shock por el mundo que queremos*, Barcelona, Paidós, 2017).

43. John Mueller, *Overblown: How Politicians and the Terrorism Industry Inflate National Security Threats, and Why We Believe Them*, Nueva York, Free Press, 2006, pág. 2.

44. Thomas K. Duncan y Christopher J. Coyne, «The origins of the permanent war economy», *Independent Review*, vol. 18, n.º 2, 2013, págs. 219-240 (págs. 219, 234). La expresión *economía de guerra permanente* fue acuñada por Walter J. Oakes en 1944; véase «Toward a permanent war economy?», *Politics*, febrero de 1944, págs. 11-16.

45. El monumento conmemorativo había sido erigido en 1884 para conmemorar la vida del coronel E. C. Hastings.

46. «Katrina, 9/11 and disaster capitalism», entrevista de Naomi Klein con Lenora Todaro, *Salon.com*, 21 de septiembre de 2007; Klein, *Shock Doctrine*.

47. Charles Bremner, «Dawn raids on Islamists in Paris as Emmanuel Macron vows to get tough», *The Times*, Londres, 20 de octubre de 2020.

48. Ewen MacAskill y Dominic Rushe, «Snowden document reveals key role of companies in NSA data collection», *Guardian*, 1 de noviembre de 2013.

49. Raphael Satter, «US court: Mass surveillance program exposed by Snowden was illegal», *Reuters*, 2 de septiembre de 2020.

1. Timothy Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*, Mineápolis, Minesota, Minnesota University Press, 2013 (trad. cast.: *Hiperobjetos: filosofía y ecología después del fin del mundo*, Buenos Aires, Argentina, Adriana Hidalgo, 2021); *The Ecological Thought*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2010, págs. 19, 130-131 (trad. cast.: *El pensamiento ecológico*, Barcelona, Paidós, 2018).

2. Amitav Ghosh, *The Great Derangement: Climate Change and the Unthinkable*, Chicago, Illinois, University of Chicago Press, 2016.

3. Paul J. Crutzen y Eugene F. Stoermer, «The Anthropocene», *International Geosphere-Biosphere Programme Newsletter*, n.º 41, 2000, págs. 17-18.

4. Anthony Giddens, «Risk and responsibility», *Modern Law Review*, vol. 62, n.º 1, 1999, págs. 1-10 (pág. 4); Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, trad. Scott Lash y Brian Wynne, Londres, Sage, 1992 (trad. cast.: *La sociedad del riesgo*, Barcelona, Paidós, 2019); para un examen esclarecedor del «riesgo» en relación con el miedo, la ciencia y una sociología del desastre en la Guerra Fría, véase Coen, «The nature of fear».

5. John McPhee, *Basin and Range*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1981, pág. 77.

6. <https://www.rightlivelihoodaward.org/speech/acceptance-speech-bill-mckibben-350-org/>.

7. Greta Thunberg, discurso pronunciado el 30 de octubre de 2022 en el Evento Climático, Southbank Centre, Londres, para lanzar *The Climate Book: The Facts and the Solutions*, Londres, Allen Lane, 2022 (trad. cast.: *El libro del clima*, Barcelona, Lumen, 2022).

8. Jonathan Franzen, *The End of the End of the Earth*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 2018, págs. 16-21 (trad. cast.: *El fin del fin de la Tierra*, Barcelona, Salamandra, 2019); véase también «Carbon capture: Has climate change made it harder for people to care about conservation?», *New Yorker*, 6 de abril de 2015, págs. 56-65.

9. Gladwin Hill, «Nation set to observe Earth Day», *New York Times*, 21 de abril de 1970, pág. 36.

10. En 1973 entró en vigor la Ley de Especies en Peligro de Extinción, con el fin de proteger a las especies amenazadas por el «crecimiento económico y el desarrollo» ilimitados.

11. «The end of civilization feared by biochemist», *New York Times*, 19 de noviembre de 1970, pág. 24.

12. Paul R. Ehrlich, *The Population Bomb*, Nueva York, Ballantine Books, 1968, pág. 13.

13. Paul Ehrlich, «Eco-catastrophe!», *Ramparts Magazine*, vol. 8, n.º 3, septiembre de 1969, págs. 24-25, 28.

14. Bernard Dixon, «In praise of prophets», *New Scientist*, 16 de septiembre de 1971, pág. 606.

15. Paul R. Ehrlich, «Looking back from 2000 AD», en *The Crisis of Survival*, introd. Eugene P. Odum y Benjamin DeMott, Madison, Wisconsin, The Progressive, 1970, págs. 235-245 (págs. 239, 245).

16. Frederik Pohl (comp.), *Nightmare Age*, Nueva York, Ballantine Books, 1970.

17. Véase el informe escrito conjuntamente por el microbiólogo René Dubos y la economista Barbara Ward para la conferencia de Estocolmo de 1972, *Only One Earth: The Care and Maintenance of a Small Planet*, Nueva York, W. W. Norton, 1972, pág. xviii (trad. cast.: *Una sola Tierra: el cuidado y conservación de un pequeño planeta*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972). La expresión *nave espacial Tierra* fue acuñada en 1969 por el arquitecto y teórico de sistemas Richard Buckminster Fuller: véase *Operating Manual for Spaceship Earth*, Carbondale, Illinois, Southern Illinois University Press, 1969.

18. Holly Henry y Amanda Taylor, «Re-thinking Apollo: Envisioning environmentalism in space», *Sociological Review*, vol. 57, n.º 1, 2009, págs. 190-203; Robert Poole, *Earthrise: How Man First Saw the Earth*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 2010.

19. <http://www.un-documents.net/ocf-ov.htm>.

20. Donella H. Meadows, Dennis L. Meadows, Jørgen Randers y William W. Behrens III, *The Limits to Growth*, Nueva York, Universe Books, 1972, pág. 23 (trad. cast.: *Los límites del crecimiento: informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973).

21. Margaret Hunt Gram, «*Freedom*'s limits: Jonathan Franzen, the realist novel, and the problem of growth», *American Literary History*, vol. 26, n.º 2, 2014, págs. 295-316 (pág. 306).

22. Ehrlich, *Population Bomb*, pág. 15.

23. Gram, «*Freedom*'s limits», pág. 306.

24. Peter Gwynne, «The cooling world», *Newsweek*, 28 de abril de 1975, pág. 64.

25. Lowell Ponte, *The Cooling: Has the Next Ice Age Already Begun?*, Nueva York, Prentice-Hall, 1976, pág. xv.

26. Meg Jacobs, *Panic at the Pump: The Energy Crisis and the Transformation of American Politics in the 1970s*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 2016.

27. Amanda Rohloff, *Climate Change, Moral Panics and Civilization*, Nueva York, Routledge, 2020. Para una discusión sobre el «pánico ecológico» que configuró la revolución ambiental, véase Rael Jean Isaac y Erich Isaac, *The Coercive Utopians: Social Deception by America's Power Players*, Chicago, Illinois, Regnery Gateway, 1983, págs. 45-48.

28. Mike Tidwell, «A climate of change: Activist prepares for the worst», *Washington Post*, 25 de febrero de 2011; citado en Alex Chambers, «A panicky atmosphere: On the coloniality of climate change», en Micol Seigel (comp.), *Panic, Transnational Cultural Studies, and the Affective Contours of Power*, Nueva York, Routledge, 2018, págs. 87-107 (pág. 87).

29. David Wallace-Wells, «The uninhabitable Earth: Famine, economic collapse, a sun that cooks us: What climate change could wreak – sooner than you think», *New York Magazine*, 10 de julio de 2017.

30. David Wallace-Wells, «Time to panic», *New York Times*, 16 de febrero de 2019.

31. Intergovernmental Panel on Climate Change [Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático, IPCC], *Global Warming of 1.5 0C*, Suiza, 2018; Jonathan Watts, «We have 12 years to limit climate change catastrophe, warns UN», *Guardian*, 8 de octubre de 2018.

32. Greta Thunberg, «Our house is on fire», *Guardian*, 25 de enero de 2019.

33. Marie-Hélène Huet, *The Culture of Disaster*, Chicago, Illinois, University of Chicago Press, 2012, pág. 4.

34. Oliver Milman, «How the global climate fight could be lost if Trump is re-elected», *Guardian*, 27 de julio de 2020. Como sostiene Bjørn Lomborg, aunque el cambio climático sea real, no es «como un enorme asteroide que se precipita hacia la Tierra»: *False Alarm: How Climate Change Panic Costs Us Trillions, Hurts the Poor, and Fails to Fix the Planet*, Nueva York Basic Books, 2020, pág. 17 (trad. cast.: *Falsa alarma: por qué el pánico ante el cambio climático nos cuesta billones y no salvará el planeta*, Barcelona, Antoni Bosch, 2021).

35. Melvin J. Grayson y Thomas R. Shepard Jr, *The Disaster Lobby: Prophets of Ecological Doom and Other Absurdities*, Chicago, Illinois, Follett Publishing Company, 1973, págs. 4, 21-43.

36. Petr Beckmann, *Eco-Hysterics and the Technophobes*, Boulder, Colorado, Golem Press, 1973, págs. 8, 78, 202.

37. Michael Crichton, *State of Fear: A Novel*, Nueva York, HarperCollins, 2004 (trad. cast.: *Estado de miedo*, Barcelona, Plaza & Janés, 2005).

38. Greta Thunberg, Svante Thunberg, Malena Ernman y Beata Ernman, *Our House Is on Fire: Scenes of a Family and a Planet in Crisis*, trad. Paul Norlen y Saskia Vogel, Nueva York, Penguin, 2020, págs. 74, 67 (trad. cast.: *Nuestra casa está ardiendo: una familia y un planeta en crisis*, Barcelona, Lumen, 2020).

39. Emily Witt, «How Greta Thunberg transformed existential dread into a movement», *New Yorker*, 6 de abril de 2020.

40. <https://languages.oup.com/word-of-the-year/2019/>.

41. Molly S. Castelloe, «Coming to terms with ecoanxiety», *Psychology Today*, 9 de enero de 2018.

42. Jared Diamond, *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*, Nueva York, Viking, [2005] 2011 (trad. cast.: *Colapso: por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*, Barcelona, Debate, 2012); Laurie Laybourn, Henry Throp y Suzannah Sherman, *1.5 0C: Dead or Alive?*, Londres, Chatham House/Institute for Public Policy Research, 2023, pág. 5.

43. Susan Clayton, Christie Manning, Kirra Krygsman y Meighen Speiser, *Mental Health and Our Changing Climate: Impacts, Implications, and Guidance*, Washington DC, American Psychological Association y ecoAmerica, 2017, pág. 27.

44. <https://www.climatepsychiatry.org/>; <https://www.goodgriefnetwork.org>.

45. David Sobel, *Beyond Ecophobia: Reclaiming the Heart in Nature Education*, Great Barrington, Massachusetts, Orion Society, 1996, pág. 5. El analista político George F. Will empleó el término en 1988, al escribir que «el espíritu del momento es la ecofobia, el miedo de que el planeta sea cada vez más inhóspito»: véase «Who's the real environmentalist?», *Washington Post*, 18 de septiembre de 1988, Section C, pág. 7.

46. Wai Chee Dimock, «Planet and America, set and subset», en Wai Chee Dimock y Lawrence Buell (comps.), *Shades of the Planet: American Literature as World Literature*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2007, págs. 1-16 (pág. 1); también, Simon C. Estok, *The Ecophobia Hypothesis*, Nueva York, Routledge, 2018, pág. 35.

47. Roy Scranton, *Learning to Die in the Anthropocene: Reflections on the End of a Civilization*, San Francisco, California, City Lights, 2015 (trad. cast.: *Aprender a vivir y a morir en el Antropoceno: reflexiones sobre el cambio climático y el fin de una civilización*, Madrid, Errata Naturae, 2021); «I've said goodbye to "normal". You should, too», *New York Times*, 25 de enero de 2021.

48. Sabrina V. Helm *et al*., «Differentiating environmental concern in the context of psychological adaption to climate change», *Global Environmental Change*, n.º 48, 2018, págs. 158-167.

49. Michael Shellenberger, «Sorry, but I cried wolf on climate change», *Australian*, 2 de julio de 2020; Graham Readfearn, «The environmentalist's apology: How Michael Shellenberger unsettled some of his prominent supporters», *Guardian*, 4 de julio de 2020.

50. Michael Shellenberger, *Apocalypse Never: Why Environmental Alarmism Hurts Us All*, Nueva York, HarperCollins, 2020, págs. 21-22, 24-25, 272-273 (trad. cast.: *No hay apocalipsis: por qué el alarmismo medioambiental nos perjudica a todos*, Barcelona, Deusto, 2021).

51. Bjørn Lomborg, *The Skeptical Environmentalist: Measuring the Real State of the World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021 (trad. cast.: *El ecologista escéptico*, Pozuelo de Alarcón, Madrid, Espasa-Calpe, 2003); *False Alarm*; «An evening with Bjørn Lomborg: Putting global warming into perspective», conferencia en la London School of Economics, 16 de febrero de 2011.

52. Daniel Smith, «It’s the end of the world as we know it... and he feels fine», *New York Times Magazine*, 17 de abril de 2014.

53. Alex Steffen, «The transapocalyptic now: It's not the end of the world, but it is the end of the world as we've known it», *The Snap Forward*, 4 de noviembre de 2021: <https://alexsteffen.substack.com/p/the-transapocalyptic-now>; «Editor's introduction», en Alex Steffen (comp.), *Worldchanging: A User's Guide for the 21st Century*, introd. Bill McKibben; ed. rev., Nueva York, Abrams, 2011, págs. 17-26 (págs. 17, 19).

54. Jennie King, *Deny, Deceive, Delay*, vol. 2, *Exposing New Trends in Climate Mis- and Disinformation at COP27*, Londres, Institute for Strategic Dialogue, 2023; sobre los hallazgos clave del informe comentados aquí, véanse págs. 4-7.

55. Rebecca Solnit y Thelma Young Lutunatabua (comps.), *Not Too Late: Changing the Climate Story from Despair to Possibility*, Chicago, Illinois, Haymarket Books, 2023; también, <https://www.nottoolateclimate.com>.

56. Edward Burtynsky, *China*, Gotinga, Steidl, 2005. Para un análisis de los «paisajes manufacturados» de Burtynsky, el cambio climático y las «ansiedades culturales acerca del auge geopolítico de China», véase Michael Ziser y Julie Sze, «Climate change, environmental aesthetics, and global environmental justice cultural studies», *Discourse*, vol. 29, n.os 2/3, 2007, págs. 384-410 (págs. 396-404); véase también: <https://www.edwardburtynsky.com/projects/photographs/china>.

57. Ziser y Sze, «Climate change», págs. 396-400.

58. Alastair Marsh, «Gore says climate crisis is like “hike through Book of Revelation”», *Bloomberg*, 20 de septiembre de 2022.

59. Damian Carrington, «Rising seas threaten “mass exodus on a biblical scale”, UN chief warns», *Guardian*, 14 de febrero de 2023.

60. Pascal Bruckner, «Against environmental panic», *Chronicle of Higher Education*, 17 de junio de 2013; véase también *The Fanaticism of the Apocalypse: Save the Earth, Punish Human Beings*, trad. Steven Rendall, Cambridge, Polity, 2013.

61. <http://www.hawaiifreepress.com/Articles-Main/ID/2818/Crichton-Environmentalism-is-a-religion>.

62. «Fact-check: Video presents climate change statements that lack key context», *Reuters*, 16 de octubre de 2020; King, *Deny, Deceive, Delay*, pág. 15; <https://www.prageru.com/religion-of-green>.

1. Tocqueville, *Democracy*, pág. 673.

2. Tocqueville, *Democracy*, pág. 663.

3. Este es un tema central en Furedi, *Culture of Fear*.

4. Salman Rushdie, *Joseph Anton: A Memoir*, Nueva York, Random House, 2012, pág. 175 (trad. cast.: *Joseph Anton: Memorias*, Barcelona, Random House, 2023).

5. Nicole Perlroth, Mark Scott y Sheera Frenkel, «Cyberattack hits Ukraine then spreads internationally», *New York Times*, 27 de junio de 2017; más tarde se descubrió que ese *software* malicioso, que parecía ser *ransomware*, era en realidad una tapadera para un ataque subsiguiente del virus NotPetya orquestado por los rusos, que borraba los datos de forma permanente; véanse Ellen Nakashima, «Russian military was behind "NotPeya" cyberattack in Ukraine, CIA concludes», *Washington Post*, 12 de enero de 2018; Josephine Wolff, «The Colonial Pipeline shutdown says we're in a scary new world», *Washington Post*, 13 de mayo de 2021.

6. David Baltimore, «SAMS – severe acute media syndrome?», *Wall Street Journal*, 28 de abril de 2003, pág. 12.

7. David J. Rothkopf, «When the buzz bites back», *Washington Post*, 11 de mayo de 2003, Section B, págs. 1, 5.

8. Richard Orange, «Coronoavirus: Norway wonders if it should have been more like Sweden», *Daily Telegraph*, 30 de mayo de 2020.

9. Lewis, «Has anyone seen the President?».

10. Patrick Boucheron, «“Real power is fear”: What Machiavelli tells us about Trump in 2020», *Guardian*, 8 de febrero de 2020; también *Machiavelli: The Art of Teaching People What to Fear*, trad. Willard Wood, Nueva York, Other Press, 2020, pág. 1 (trad. cast.: *Un verano con Maquiavelo*, Madrid, Libros del Zorzal, 2022).

11. Bob Woodward, *Rage*, Nueva York, Simon & Schuster, 2020, pág. xviii (trad. cast.: *Rabia*, Barcelona, Roca, 2020).

12. Mike Pence, «There isn’t a coronavirus “second wave”», *Wall Street Journal*, 16 de junio de 2020.

13. Megan Greene, «Fear is a more potent weapon than we know in the fight against Covid», *Financial Times*, 11 de noviembre de 2020.

14. Steve Holland y Michael Martina, «In Split-screen town halls, Trump and Biden squabble over coronavirus response», *Reuters*, 15 de octubre de 2020.

15. <https://www.whitehouse.gov/briefing-room/speeches-remarks/2021/01/20/inaugural-address-by-president-joseph-r-biden-jr/>.

16. Robert Peckham, «The chronopolitics of COVID-19», *American Literature*, vol. 92, n.º 4, diciembre de 2020, págs. 767-779 (pág. 770).

17. <https://www.who.int/director-general/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19-11-march-2020>.

18. «De Blasio scares, Cuomo soothes», *Wall Street Journal*, 19 de marzo de 2020.

19. Damian R. Murray y Mark Schaller, «The behavioral immune system: Implications for social cognition, social interaction, and social influence», en James M. Olson y Mark P. Zann (comps.), *Advances in Experimental Social Psychology*, Cambridge, Massachusetts, Academic Press, 2016, págs. 75-129.

20. David Robson, «The fear of coronavirus is changing our psychology», *BBC Future*, 2 de abril de 2020.

21. Mark McDonald, *United States of Fear: How America Fell Victim to a Mass Delusional Psychosis*, Nueva York y Nashville, Post Hill Press, 2021; *Freedom from Fear: A 12 Step Guide to Personal and National Recovery*, Nueva York y Nashville, Post Hill Press, 2022, pág. 8. La expresión *psicosis de formación de masas* fue empleada por Robert Malone (un controvertido médico e investigador de enfermedades infecciosas que ha afirmado que las vacunas de la COVID-19 son ineficaces y se ha opuesto a los mandatos sobre el coronavirus) en el pódcast de Spotify de Joe Rogan, *The Joe Rogan Experience*. Malone comparaba la respuesta histérica a la COVID-19 con Alemania en las décadas de 1920 y 1930, donde «tenían una población muy inteligente e instruida, y se volvieron locos de remate»; véase Linda Qiu, «Fact-checking Joe Rogan's interview with Robert Malone that caused an uproar», *New York Times*, 8 de febrero de 2022.

22. <https://www.who.int/dg/speeches/detail/munich-security-conference>.

23. Rothkopf, «When the buzz bites back», pág. 5.

24. Robert Peckham, «Covid-19 infodemic: To stem the tide of panic, we need to understand people's fears, not condemn them», *South China Morning Post*, 1 de marzo de 2020; «"This is a time for facts, not fear," says WHO chief as COVID-19 virus spreads», *UN News*, 15 de febrero de 2020.

25. <https://reports.weforum.org/global-risks-2013/>.

26. <https://counterhate.com/research/the-disinformation-dozen/>.

27. Véase Stuart Russell, *Human Compatible: Artificial Intelligence and the Problem of Control*, Nueva York, Viking, 2019.

28. <https://openai.com/product/gpt-4>.

29. <https://futureoflife.org/open-letter/pause-giant-ai-experiments/>. Esta advertencia fue anticipada por una carta abierta anterior, publicada en 2015. «Habida cuenta del gran potencial de la IA, es importante investigar cómo cosechar sus beneficios evitando al mismo tiempo sus riesgos potenciales»: <https://futureoflife.org/open-letter/ai-open-letter/>.

30. Flora Carmichael y Jack Goodman, «Vaccine rumours debunked: Microchips, “altered DNA” and more», *BBC News*, 2 de diciembre de 2020.

31. <https://www.weforum.org/agenda/2020/06/great-reset-launch-prince-charles-guterres-georgieva-burrow/>; Klaus Schwab, «Now is the time for a "great reset"», *World Economic Forum*, 3 de junio de 2020; Klaus Schwab y Thierry Malleret, *Covid-19: The Great Reset*, Ginebra, Forum Publishing/World Economic Forum, 2020, pág. 3 (trad. cast.: *Covid-19: El Gran Reinicio*, Forum Publishing, 2020); véase también Jack Goodman y Floral Carmichael, «The coronavirus pandemic "Great Reset" theory and a false vaccine claim debunked», *BBC News*, 22 de noviembre de 2020.

32. Seth Mnookin, *The Panic Virus: A True Story of Medicine, Science, and Fear*, Nueva York, Simon & Schuster, 2011.

33. Christie Aschwanden, «Five reasons why COVID herd immunity is probably impossible», *Nature*, vol. 591, n.º 7851, marzo de 2021, págs. 520-522.

34. Para una descripción de cómo «“Plandemic” pasó de ser un vídeo conspiratorio especializado a un fenómeno popular», véase Sheera Frenkel, Ben Decker y Davey Alba, «How the “Plandemic” movie and its falsehoods spread widely online», *New York Times*, 20 de mayo de 2020.

35. Ahmar Khan, «Trudeau says he “won’t back down” from anti-vaxx protesters», *Global News*, 6 de septiembre de 2021.

36. Paul Kingsnorth, *The Vaccine Moment: Covid, Control and the Machine*, 2022; también «How fear fuels the vaccine wars», *UnHerd*, 30 de noviembre de 2021.

37. Lewis, «Has anyone seen the President?».

38. Elon Musk, que adquirió Twitter en octubre de 2022, ha terminado con las suspensiones de por vida de la plataforma y, en noviembre de 2022, restableció la cuenta de Donald Trump.

39. Timothy Snyder, *The Road to Unfreedom: Russia, Europe, America*, Nueva York, Tim Duggan Books, 2018, págs. 10-12, 162-166 (trad. cast.: *El camino hacia la no libertad*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2018); Naím, *Revenge of Power*, págs. 158-160.

40. Fang Fang, *Wuhan Diary: Dispatches from a Quarantined City*, trad. Michael Berry, Nueva York, HarperCollins, 2020, págs. 13, 44, 171-172, 7, 4, 177, 53, 90, 91 (trad. cast.: *Diario de Wuhan: sesenta días desde una ciudad en cuarentena*, Barcelona, Seix Barral, 2020).

41. «China: National security law must not become a weapon of fear», *Amnesty International*, 30 de junio de 2020.

42. «Amnesty to close Hong Kong offices over national security law», *BBC News*, 25 de octubre de 2021.

43. «Dragon strike: China has launched rule by fear in Hong Kong», *Economist*, 28 de mayo de 2020.

44. Isabel Hilton, «Beijing's Hong Kong takeover is a masterclass in creating fear», *Financial Times*, 3 de julio de 2020.

45. Kimmy Chung, «Hong Kong leader Carrie Lam slams Trump administration's "double standard" for city, points to force used at US protests», *South China Morning Post*, 2 de junio de 2020; Jennifer Creery, «Not doom and gloom: Hong Kong's Carrie Lam says "mild" security law "removes fear"», *Hong Kong Free Press*, 7 de julio de 2020.

46. Vivian Wang, «As Hong Kong law goes after “black sheep,” fear clouds universities», *New York Times*, 7 de noviembre de 2020.

47. Wang, «Hong Kong law».

48. Emma Graham-Harrison, «Hong Kong police launch hotline for residents to inform on each other», *Guardian*, 5 de noviembre de 2020.

49. Michael Bristow, «Hong Kong's new security law: Why it scares people», *BBC News*, 1 de julio de 2020.

50. Paul Mozur, «TikTok to withdraw from Hong Kong as tech giants halt data requests», *New York Times*, 6 de julio de 2020; Christy Leung, «Hong Kong police to launch national security hotline for public to help specialist officers enforce Beijing-imposed law», *South China Morning Post*, 28 de octubre de 2020; Graham-Harrison, «Hong Kong police».

51. Eric Baculinao y Yuliya Talmazan, «Chinese citizen journalist Zhang Zhan jailed for "provoking trouble" with Wuhan reporting», *NBC News*, 28 de diciembre de 2020.

52. Wang, «Hong Kong law».

53. «Pillar of shame: Hong Kong's Tiananmen Square statue removed», *BBC News*, 23 de diciembre de 2021.

54. Elaine Showalter, *Hystories: Hysterical Epidemics and Modern Media*, Nueva York, Columbia University Press, 1997. Sobre el surgimiento de una cultura del victimismo en la década de 1980 ligada a la aversión al riesgo y a los temores al acoso y al abuso, véase Furedi, *Culture of Fear*, págs. 45-106.

55. Jenkins, *Decade of Nightmares*, págs. 14, 108-133.

56. Robby Soave, *Panic Attack: Young Radicals in the Age of Trump*, Nueva York, St. Martin's Press, 2019, pág. 11.

57. Chimamanda Ngozi Adichie, «The four freedoms: Freedom of speech», The Reith Lectures, *BBC Radio 4*, 30 de noviembre de 2022.

58. <https://www.amnesty.org/en/petition/julian-assange-usa-justice/>.

59. Evgeny Morozov, *The Net Delusion: The Dark Side of Internet Freedom*, Nueva York, Public Affairs, 2011 (trad. cast.: *El desengaño de Internet: los mitos de la libertad en la red*, Barcelona, Destino, 2012); véase también su «Critique of techno-feudal reason», *New Left Review*, n.os 133/134, 2022, págs. 89-126.

60. *China: Country Climate and Development Report* [CCDR], Washington DC, World Bank [Banco Mundial], 2022, pág. 2.

61. Mark Stevenson, «In Mexico, “green gold” brings both riches and violence», *AP News*, 23 de octubre de 2019.

62. Olaf Scholz, «The global *Zeitenwende*: How to avoid a new Cold War in a multipolar era», *Foreign Affairs*, vol. 102, n.º 1, enero/febrero de 2023, págs. 22-38.

Miedo
Robert Peckham

La lectura abre horizontes, iguala oportunidades y construye una sociedad mejor.
La propiedad intelectual es clave en la creación de contenidos culturales porque sostiene el ecosistema de quienes escriben y de nuestras librerías.
Al comprar este libro estarás contribuyendo a mantener dicho ecosistema vivo y en crecimiento.
En Grupo Planeta agradecemos que nos ayudes a apoyar así la autonomía creativa de autoras y autores para que puedan seguir desempeñando su labor.
Dirígete a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesitas fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puedes contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

Título original: Fear: An Alternative History of the World, de Robert Peckham

Extracto del poema «Greeting an Intoxicating Spring», de Ai Qing, 1979, reproducido con el permiso de Ai Weiwei.

© Robert Peckham, 2023
© de la traducción, Pablo Hermida Lazcano, 2024
© de todas las ediciones en castellano,
Editorial Planeta, S. A., 2024
Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.
Avda. Diagonal, 662-664
08034 Barcelona, España
www.paidos.com
www.planetadelibros.com

Diseño de la cubierta: Tom Etherington
Adaptación del diseño original: Planeta Arte & Diseño
© de las imágenes de cubierta: Interfoto / Alamy / ACI y DBenitostock / Getty Images

Primera edición en libro electrónico (epub): abril de 2024

ISBN: 978-84-493-4253-0 (epub)

Conversión a libro electrónico: Realización Planeta

¡Encuentra aquí tu próxima lectura!

¡Síguenos en redes sociales!

MIEDO

«Brillante»
SIMON SCHAMA

«Extraordinario»
AI WEIWEI

Una historia alternativa del mundo

ROBERT PECKHAM

PAIDÓS